Library of Princeton
JUL 1886
Theological Seminary

AS 244 .T39 v.10:2
Teyler's Godgeleerd
Genootschap.
Verhandelingen

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/verhandelingenra102teyl

DER PESSIMISMUS

UND

DIE SITTENLEHRE.

Verhandelingen uitgegevendoor Teyler's
godgeleerd genootschap. n.s. 10.deel. 2e stuk

DER

PESSIMISMUS

UND

DIE SITTENLEHRE,

VON

PAUL CHRIST.

HAARLEM,
DE ERVEN F. BOHN.
1882.

INHALTSVERZEICHNISS.

		Seite.
Einleitung	. . . . .	1
I. Kap.	Die Ansprüche und Verheissungen des Pessimismus	7
II. „	Das Fundament der pessimistischen Moral . .	25
III. „	Die pessimistische Anschauung vom Menschen.	39
IV. „	Der pessimistische Determinismus und die Willensfreiheit	50
V. „	Die Schopenhauer'sche Ethik.	77
VI. „	E. von Hartmann's subjektive Moralprinzipien .	88
VII. „	E. v. Hartmann's objektive und absolute Moralprinzipien	107
VIII. „	Die sittlichen Grundbegriffe	125
IX. „	Die Güter des Lebens im Lichte des Pessimismus.	146
X. „	Die pessimistische Anschauung von Liebe, Ehe, Erziehung, vom Staat und der sozialen Frage .	162
	Schlussbetrachtung	179

EINLEITUNG.

Es kann nicht zu der hier zu lösenden Aufgabe gehören, das Wesen des Pessimismus überhaupt zu erörtern, was ja schon in anderen Schriften zur Genüge geschehen ist, sondern nur darum kann es sich hier handeln, das Verhältniss des Pessimismus zur Sittenlehre, seinen Einfluss und seine Thätigkeit auf diesem Gebiete, sowie deren Werth oder Unwerth richtig zu schildern. Und zwar ist diese Untersuchung von vorn herein auf den Pessimismus in seiner neuesten philosophischen Gestalt zu beschränken.

Als blosse, vorübergehende Stimmung, ja auch als individuelle Denkweise ist der Pessimismus zwar so alt als die Menschheit, da es immer Leute gegeben hat, die Welt und Leben, zeitweise oder beständig, ganz oder bis auf

einen gewissen Grad, von der düstern Seite angeschaut haben, und dieser Pessimismus hat gewiss auch auf ihr sittliches Verhalten, bewusst oder unbewusst, einen grössern oder geringern Einfluss ausgeübt. Allein auf die Sittenlehre einen bestimmenden Einfluss haben, eine neue Ethik hervorbringen oder die alte wissenschaftlich bekämpfen kann der Pessimismus nur, wenn er zum System erhoben wird, zur geschlossenen, zusammenhängenden Weltanschauung, zur philosophischen Doktrin, welche, wie das theoretische Gebiet des menschlichen Erkennens, so auch das praktische des Handelns von ihren Prinzipien aus beleuchtet und bearbeitet. In dieser Gestalt ist der Pessimismus aber erst in unserem Jahrhundert aufgetreten, und zwar auf deutschem Boden; Arthur Schopenhauer in Frankfurt ist sein Begründer gewesen [1]), Eduard von Hartmann in Berlin sein Erneuerer und zugleich sein glänzendster Verfechter und Verbreiter geworden. Wer die Schriften beider Männer aufmerksam gelesen hat, der wird schwerlich zugeben, dass wir es mit zwei

---

[1]) In seiner neuesten Schrift: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin 1880" bestreitet Hartmann diess freilich und vindizirt diese Ehre dem Altmeister der neuesten deutschen Philosophie, Kant; allein wenn er selbst gesteht, erst vor Kurzem zum richtigen Verständniss von Kant's Pessimismus (der in seiner Lehre nur erst implicite enthalten sei) gelangt zu sein, wird er es entschuldigen müssen, wenn Andere einstweilen seiner Ansicht nicht beipflichten können. Eine nähere Erörterung dieser Frage gehört indess nicht hieher, sondern in die Geschichte der Philosophie.

verschiedenen Systemen zu thun haben, sondern wird bei beiden im Grossen und Ganzen dasselbe System finden, naturwüchsiger, rücksichtsloser, knorriger, aber auch genialer bei Schopenhauer; abgeschwächt, veredelt, mit neuen Gedanken bereichert, civilisirter und salonfähiger bei Hartmann. Von einem neuen pessimistischen Systeme bei letzterem, von einer Ueberwindung der Schopenhauer'schen Philosophie durch die des „Unbewussten", scheint mir nicht die Rede sein zu können, wenn auch Hartmann da und dort seinen Vorgänger treffend kritisirt und bis auf einen gewissen Grad berichtigt hat.

Wie sehr die Grundgedanken beider Männer trotz ihrer sonstigen Differenzen zusammentreffen, beweist schon der gemeinsame Ausgangspunkt ihrer pessimistischen Lebensansicht. Hatte Leibnitz, der Vater des Optimismus, diese Welt für die beste unter allen möglichen erklärt, so nennt Schopenhauer sie die schlechteste unter den möglichen, ja so schlecht, dass sie nur mit genauer Noth bestehen könne. Hartmann dagegen gibt zu, dass sie die beste unter allen möglichen sei, ja so weise und trefflich eingerichtet, als nur irgend möglich; aber darum sei sie immer noch herzlich schlecht, schlechter als keine, und ihr Nichtsein wäre entschieden ihrem Sein vorzuziehen. Was ist da für ein Unterschied, wenn bei beiden die Welt schlecht ist, und die grosse Frage: Sein oder Nichtsein? zu Gunsten des letzteren beantwortet wird? Kann uns daneben der müssige Streit über ihr Verhältniss zu andern „möglichen Welten", dieses mehr scholastische als philosophische Gedan-

kenspiel, im Geringsten interessiren? Und was verschlägt es ferner, wenn Schopenhauer das Vorhandensein wirklicher Lust leugnet, indem er der Lust einen ausschlieslich negativen Charakter beilegt, sie nur indirekt durch Aufhebung oder Verminderung des (allein positiven) Schmerzes entstehen lässt, Hartmann dagegen dieses bestreitet, aber nach Abwägung der in der Welt vorhandenen Lust und Unlust die letztere so im Ueberschuss findet, dass — nach seinen eigenen Worten — das Resultat annähernd dasselbe ist, wie bei Schopenhauer, nämlich: Alles ist ganz eitel, illusorisch, nichtig, und unser Dasein erbärmlich?

Doch genug nun über die Verwandtschaft dieser beiden Hauptvertreter des modernen Pessimismus. Sie wird uns in der Folge fast überall entgegentreten, wo wir die ethischen Grundsätze und Ausführungen beider neben einander zu stellen haben. Dass hiebei Hartmann uns mehr beschäftigen wird, als Schopenhauer, ist nicht nur durch die in der gestellten Preisaufgabe verlangte besondere Berücksichtigung seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ veranlasst, sondern auch durch den Umstand, dass sich Hartmann eben in diesem Werke einlässlicher über die Sittenlehre und ihre Gestaltung auf pessimistischer Grundlage ausspricht, als es sein Vorgänger in irgend einem Werke gethan hat. Zwar will diese Schrift laut ihrem Vorwort nicht ein System der Ethik sein, sondern nur der erste einleitende Theil zu einem solchen, nur „eine möglichst vollständige Aufnahme des empirisch gegebenen Gebietes des sittlichen Bewusstseins nebst kritischer Beleuchtung dieser in-

neren Daten und ihrer gegenseitigen Beziehungen und nebst spekulativer Entwicklung der sie zusammenfassenden Prinzipien," eine Wanderung durch die sittliche Welt zum Zwecke richtiger und sicherer Orientirung; gleichwohl bietet sie in ihrer Kritik der bestehenden christlichen Ethik und ihren vielen positiven Andeutungen, Winken, Forderungen in Bezug auf die Umgestaltung derselben eine vorzügliche Gelegenheit, das Verhältniss des modernen Pessimismus zur Sittenlehre kennen zu lernen, seinen ethischen Pulsschlag zu fühlen, seine Ansicht über die meisten wichtigeren sittlichen Fragen zu vernehmen. — Neben diesen beiden Hauptvertretern des modernen Pessimismus, die uns vollauf beschäftigen werden, wird von deren Schülern nur gelegentlich T a u b e r t für uns in Betracht kommen, weil und so weit er bei seiner Popularisirung und Vertheidigung von Hartmann's Lehre auch die ethisch-praktische Seite seines Systems hervorzuheben sich bemüht hat.

Unsere Untersuchung wird nun folgenden Gang nehmen. Zuerst werden wir die Frage beantworten: Welche Ansprüche und Verheissungen macht der Pessimismus selbst in Bezug auf die Sittenlehre, und was ist von ihnen zu halten? Sodann gilt es, die religiösen und metaphysischen Grundlagen der pessimistischen Sittenlehre kennen zu lernen, so wie ihre anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen. Darnach soll die Schopenhauer'sche Ethik in ihrem ganzen Zusammenhange geprüft werden, und ebenso Hartmann's Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins als vorläufiger Ersatz einer eigentlichen Ethik. Endlich muss noch die pessimistische Anschauung von den

Gütern des Lebens und den sittlichen Grundgemeinschaften desselben (Familie, Staat) gewürdigt werden. Aus dem Allem wird sich dann mit einiger Sicherheit das Endresultat ableiten lassen, nämlich das Urtheil über den Werth oder Unwerth des Pessimismus in ethischer Hinsicht, seine Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Begründung einer echten Sittenlehre.

I KAPITEL.

Die Ansprüche und Verheissungen des Pessimismus.

Wenn man zunächst den Pessimismus selbst frägt, wie es mit seiner Befähigung zu einer rechten Sittenlehre stehe, so vernimmt man die stolzesten Versicherungen und Verheissungen. „Meine Philosophie ist die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen lässt," sagt Schopenhauer [1]) (die Welt als Wille und Vorstellung II. Kap. 47), und Hartmann versichert mit imponirender Selbstgewissheit, dass der Pessimismus, weit entfernt, die Sittlichkeit zu schädigen, vielmehr einen Grundpfeiler derselben bilde, dessen Nichtbeachtung bisher die Unzulänglichkeit der allermeisten ethischen Systeme verursacht habe (Phän. d. sittl. Bew. S. 606), ja dass er die tiefste

---

[1]) Ich citire Schopenhauer überall nach folgenden Ausgaben: „Die Welt als Wille und Vorstellung" nach der dritten Auflage 1859, Bd. I und II; die übrigen Werke nach der Ausgabe von Frauenstädt, 1873. VI Bände. I Bd. Schriften zur Erkenntnisslehre etc. IV Bd. Zur Naturphilosophie und Ethik (Preisschriften über die Freiheit des Willens und die Grundlage der Moral). V und VI Bd. Parerga und Paralipomena I und II

und wirksamste Basis der Sittlichkeit sei. (Gesammelte Studien und Aufsätze, 2. Lief. S. 153). Hören wir zuerst jenen seine kühne Behauptung begründen. „Nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener Wille, mithin er im strengsten Sinne sein eigenes Werk ist, sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung oder Urheber; denn operari sequitur esse, das Handeln folgt dem Sein (W. a. W. und V. II. S. 675). Nach Schopenhauer nämlich ist der Wille das schöpferische Prinzip der Welt, das Kant'sche „Ding an sich", das einzig Reale, das in den Erscheinungen der Welt und ihren Individuen sich objektivirt. Dieser Wille, vernunftlos und blind, auf seine Selbstbejahung, auf's Leben gerichtet, setzt allein das Dasein und die Art des Daseins, in der Gesammtheit, wie in jedem Theil, allmächtig und frei; in jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und ausser der Zeit bestimmt. (W. a. W. und V. II. S. 415). Das heisst mit andern Worten: Nicht von einem andern Wesen, sondern von dem Willen zum Leben, den ich als meinen Wesenskern in mir trage, der ich selbst bin, bin ich in's Dasein gesetzt worden; als dieser Wille habe ich vor- und ausserzeitlich entschieden, dass und wie ich als Individuum in die Welt treten soll; darum bin ich als mein eigener Urheber auch selbst im vollsten Sinne verantwortlich für Alles, was ich darin an- und vorstelle, wenn schon ich als zeitliches Individuum gar keine Willensfreiheit besitze; denn mein Handeln (operari) ist ja nur die nothwendige Folge meines durch jenen vorzeitlichen Willensakt gesetzten Seins (esse), meines dadurch gegebenen, mir angeborenen unveränderlichen Charakters.

Auf diesen gründet sich nach Schopenhauer alle Zurechnung, Verantwortung und Schuld (Preisschrift über die Freiheit des

Willens, S. 93 und 94), nicht auf die einzelne That, oder nur in sofern, als sie eben ein Zeugniss, ein sicheres Symptom dieses Charakters ist. In der That, eine merkwürdige sittliche Welt, in welcher Alles auf den Kopf gestellt ist, und Wunder über Wunder geschehen. Wenn gewöhnliche Menschen in dem freien Willen, der im täglichen Leben sich vorhanden und wirksam zeigt, den Erklärungsgrund für das Gefühl der Zurechnung, Verantwortung und Schuld suchen, das sie in sich tragen, und bei gesundem sittlich-religiösem Sinne nicht daran denken, ihre Schuld auf Gott als ihren Urheber abzuwälzen, wirft Schopenhauer die Freiheit des Willens in diesem Sinne weit weg, theilt sie aber um so freigebiger dem Willen zu, der als unser eigenes Selbst, ohne dass wir doch die geringste Erinnerung daran haben, vor unserer Existenz uns so gut oder schlecht gewollt hat, wie wir eben sind. Einem Gotte, einem ewigen Geiste seinen Ursprung verdanken wollen, wäre natürlich Köhlerglaube; aber dass das Individuum durch seine freie That seine Existenz und sein Wesen sich selbst verliehen, sich selbst aus dem Nichts gezogen habe, wie Münchhausen sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf gezogen haben soll, das ist freilich viel glaublicher. Wie haltlos und widersinnig diese ganze in der Luft schwebende Theorie von einer transcendentalen Willensfreiheit und der Begründung des Individuums nach seiner Essenz und Existenz durch seine eigene Aktion ist, hat Niemand besser gezeigt als Hartmann (Phän. d. sittl. Bew. S. 473-478), und ich unterschreibe vollständig sein Urtheil, dass diese Lehre mit den Grundpostulaten des sittlichen Bewusstseins nicht vereinbar sei. Denn „ist der Charakter unveränderlich, so ist er auch keiner Besserung fähig; dann ist also alles Selbstversittlichungsstreben ein Dreschen leeren Strohes, und der Einsichtige wird vernünftigerweise die Bemühung um eine unmögliche Sache aufgeben.“ Für jene angebliche eigene Willensthat

vor seinem Dasein wird mit Ausnahme weniger philosophischer Köpfe kein Mensch in der Welt sich verantwortlich und schuldig fühlen; dagegen wird die Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters um so sicherer von Manchem zur Entschuldigung, wo nicht Rechtfertigung seines sittlich verkehrten Wesens und Thuns benützt werden. Das natürliche sittliche Verantwortlichkeitsgefühl wird durch Leugnung d e r Willensfreiheit, die allein einen Sinn hat, zerstört, und dafür ein künstliches aus Dunst und Nebel gewoben!

So steht es also mit dem Anspruche Schopenhauer's, der Moral allein ihr volles und ganzes Recht widerfahren zu lassen; aber wie verhält es sich nun mit Hartmann's nicht minder kühnen Versicherungen? Als die tiefste und wirksamste Basis der Sittlichkeit bezeichnet er den Pessimismus aus dem Grunde, weil er kräftiger als irgend eine andere Erkenntniss den Egoismus breche und der solidarischen Hingebung an das Ganze die Bahn frei mache, freilich nur unter der Bedingung eines richtig verstandenen Optimismus (!) und des Monismus. (Ges. Stud. und Aufs. S. 153). In der „Phän. d. sittl. Bew." wird hierüber an zwei Stellen einlässlicher geredet, von denen namentlich die erstere ein genaueres Eingehen auf den Zusammenhang, in dem sie steht, erfordert. Im ersten Abschnitt dieses Buches bespricht nämlich Hartmann die u n e c h t e S i t t l i c h k e i t (Pseudomoral) und zwar zunächst diejenige, welche in e g o i s t i s c h e r Weise von dem Streben nach der Willensbefriedigung, der Lust, dem Glücke (der Eudämonie) der eigenen Person und dieser allein ausgeht, wobei er eine positive und negative und in beiden wieder eine irdische und transcendente Form dieser Moral unterscheidet. Treffend schildert er die Haltlosigkeit dieser i n d i v i d u e l l e n G l ü c k s e l i g k e i t s m o r a l und zeigt, dass auf den Egoismus, ob er gröberer oder feinerer Natur sei, keine Sittenlehre gebaut werden könne. Besonders verdienstlich ist seine Bekämpfung der (positiven) i r d i s c h e n Glückseligkeitsmoral, die in epikuräischer Weise für gut und begehrungs-

würdig erklärt, was Lust, Nutzen bringt, für böse, was Unlust schafft, und so auf eine blosse Klugheitsmoral hinausläuft, welcher es bei Allem nur darauf ankommt, die damit verbundene Lust und Unlust richtig abzuwägen, die nützlichen oder schädlichen Folgen zu bedenken und ihr Thun oder Lassen darnach einzurichten. Nur dürfte es fraglich sein, ob Hartmann mit Recht die gesammte hellenische Philosophie und Spinoza ohne Weiteres als Vertreter dieses Moralprinzips hinstellt. Vollends gefehlt aber ist es, wenn er die zweite Form der (positiven) individuellen Glückseligkeitsmoral, den transcendenten, auf das Jenseits gerichteten Egoismus als den Standpunkt — nicht etwa nur einer besonderen Form des Christenthums, sondern — des Christenthums überhaupt, der Lehre Jesu und der christlichen Moral aller Zeiten bezeichnet, ja in jedem Glauben an jenseitige Fortdauer solchen Egoismus findet. Dagegen wird man ihm wieder völlig beistimmen in der Verwerfung des negativ — eudämonistischen Moralprinzips, das, statt nach positivem Glücke, nur nach Vermeidung von Uebeln und Schmerzen durch gleichgültige Resignation streben lehrt, ein Prinzip, das als diesseitiges der Cynismus in der antiken Philosophie und als transscendentes Schopenhauer aufgestellt hat; nur wird man den Fehler dieses Prinzips nicht allein in seinem bloss für die eigene Person Erlösung begehrenden Egoismus zu suchen haben. Nachdem Hartmann so das ganze Gebiet der egoistischen Pseudomoral durchwandert und sie in jeder Gestalt verwerflich gefunden hat, kommt er zu folgendem Schlusse. Nachdem der Egoismus in allen seinen Formen schmählich Bankerott gemacht hat, bleibt ihm nichts übrig, als in sein Gegentheil umzuschlagen, sein bisher vergöttertes, kostbares Ich als das absolut Werthlose zu erkennen, oder von der Selbstsucht zur Selbstverleugnung überzugehen, womit bereits der egoistische Standpunkt überwunden und die Grundlage für eine wahrhafte Sittlichkeit gelegt ist. Nun aber lehrt eben allein der Pessimismus die Thorheit

und Unerfüllbarkeit des Strebens nach Glückseligkeit, das Hartmann mit Egoismus identisch ist, einsehen, da er ja die Möglichkeit positiven Glückes ganz leugnet; folglich ist die Wahrheit und Nothwendigkeit des Pessimismus sonnenklar; es kann nicht fehlen, dass er das wirksamste Gegengift gegen den Egoismus ist, ja der dauerhafteste und tragfähigste Unterbau einer positiven Ethik, indem er an die Stelle der Selbstsucht die Selbstverleugnung setzt. Wer diess nicht einsieht, beweist damit nur, dass auch in ihm der Egoismus noch nicht abgedankt hat, und es ihm in der Ethik in erster Reihe um Befriedigung der Selbsucht und erst dann um Sittlichkeit zu thun ist. (S. 48—53). Sehen wir ab von dieser nicht eben feinen Verdächtigung, so ist es bewundernswerth, mit welcher Gewandtheit Hartmann den Leser schon im Anfang seines Werkes fast unvermerkt für den Pessimismus gefangen zu nehmen weiss; aber bei näherem Besehen zerreist das ganze künstliche Netz seiner Schlüsse und Beweise. Für's Erste ist schon die Auffassung des Egoismus, die hier zu Grunde liegt, zu weit und irreführend. Nach Hartmann besteht derselbe in der Sorge für das eigene Wohl überhaupt, ist ihm daher weder sittlich, noch unsittlich, sondern einfach natürlich, und das Verkehrte des egoistischen Prinzips liegt ihm darin, dass es diesen neutralen Boden der Entfaltung des Sittlichen und Unsittlichen zum Wesen des Ethischen selbst macht; nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche dagegen bedeutet Egoismus nur die ausschliessliche, rücksichtslose, oder doch zu weit gehende und darum unsittliche Sorge für das eigene Ich, wie sie praktisch da vorhanden ist, wo man nach seinem individuellen Glück gierig rennt und jagt, theoretisch, wo man das Streben nach eigenem Glücke zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der Moral macht, wie es eben die individuelle Glückseligkeitsmoral thut. Wie leicht kann da der Leser schon durch das blosse Wort „Egoismus“

zur Missbilligung einer Sache verleitet werden, die er sonst nicht tadeln würde, wie z. B. eben des Strebens nach eigenem Glücke, sofern es nur ein- und untergeordnetes Moment, Behandlungsgegenstand der Ethik und nichts weiter sein will und kein falsches Glück als Ziel im Auge hat. Sodann geht auch die Auffassung des Begriffes der Selbstverleugnung viel zu weit, wenn unter derselben das praktische für werthlos Halten nicht nur der Selbstsucht, sondern auch des Ich selbst verstanden wird, das der von allen Täuschungen des Lebens zurückgekommene Egoist als „Plunder" fortwerfe. Damit schösse ja die Selbstverleugnung weit über das rechte Ziel hinaus, und bestünde der Fortschritt vom Egoismus einfach in einem Salto mortale, einem verzweifelten Sprung von einem Extrem in das andere, nach dem Grundsatze: entweder Alles oder nichts, aut Cäsar aut nihil! Oder vielmehr, es wäre im Grunde gar kein Fortschritt über den Egoismus hinaus, sondern nur der Egoismus in einer neuen Gestalt. Denn wenn ich das egoistische Jagen und Rennen nach persönlichem Glücke mit all' seinen unsittlichen Folgen aufgebe, weil ich erkenne, dass es ja kein positives Glück gibt, ich also etwas Unmögliches erstrebe, so thue ich das ganz nur aus einem Beweggrunde der Klugheit, weil ich nämlich kein mich vergeblich plagender Narr sein will, aber nicht, weil ich es für unrecht an sich halte. Im Gegentheil, wäre das Ziel erreichbar, so könnte mich nichts von jener Glücksjägerei abhalten, und sobald es Jemand gelänge, mich zu überzeugen, dass denn doch nicht alles Glück nur auf Täuschung beruhe, so würde die Selbstverleugnung wieder ganz hübsch der Selbstsucht Platz machen. Das ist aber nichts Anderes, als die Moral des Fuchses, der voll Selbstverleugnung an den Trauben vorüber geht, weil sie ihm zu hoch hängen, und da sich für jeden unbefangenen Menschen zur Genüge nachweisen lässt und nachgewiesen worden ist (vgl. die treffende Darlegung von Weygoldt: Kritik

des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit, S. 89—115), dass es trotz Hartmann und Schopenhauer ein positives Glück sowohl im gewöhnlichen, als im höheren, geistigen Sinne gibt, so muss das uns im Pessimismus angepriesene Gegengift gegen den Egoismus von vorn herein als kraft- und wirkungslos bezeichnet werden, und der angeblich tragfähigste Unterbau einer positiven Ethik bricht noch vor der Aufrichtung des Gebäudes kläglich zusammen.

Nicht besser steht es mit der zweiten Stelle, in der Hartmann das Lob des Pessimismus singt (Phän. d. sittl. Bew. S. 606). In diesem Abschnitt handelt es sich um die objektiven Moralprinzipien und zwar zunächst um das des Gesammtwohls, das sozial-eudämonistische Prinzip. Hier macht Hartmann, freilich auf Kosten der Konsequenz, eine erfreuliche Konzession. Während er das Streben nach individuellem Glücke als nutzlos und thöricht bezeichnet, schliesst er daraus nicht etwa, wie man erwarten sollte, dass auch das Streben nach dem Gesammtwohl der Menschheit nutzlos und thöricht sei, da ja dieses als die einfache Summe aller Individualwohle ebenso unerreichbar sein muss, wie jene, es folgt vielmehr ein ganz anderer Schluss. Nach dem früher geschilderten Bankerott des Egoismus, heisst es (S. 590 ff.), hat der Mensch nur die Wahl, entweder das Leben fortzuwerfen oder es objektiven Zwecken zu widmen, wenn es noch irgend einen Inhalt haben soll; er muss es mit Sorgen erfüllen, um es aushalten zu können, und da er mit sich fertig ist, muss sich diese Sorge auf Andere erstrecken, er muss ihr Wohl fördern, d. h., da es ja auch für sie keine positive Glückseligkeit geben kann, ihnen durch Linderung von Leiden und Bereitung von Freuden das Leben wenigstens erträglicher machen. So fasst Hartmann das sozialeudämonistische Moralprinzip als ausschliessliches Streben nach fremdem Wohl mit scharfer Ausscheidung des eigenen, das mit jenem zu verbinden ihm als eine trübende Verquickung mit dem egoisti-

schen Prinzip erscheint, und hier eben schreibt er nun dem Pessimismus ein besonderes Verdienst zu, weil er durch Enthüllung der Widersinnigkeit alles individuellen Glücksstrebens für den Gegensatz von Individual- und Gesammtwohl die Augen öffne, ohne doch das Streben nach fremden Wohle zu untergraben. Mit andern Worten: Nur der Pessimist, welcher weiss, dass er selbst durchaus nicht glücklich werden kann, und darauf von vorn herein verzichtet, dient dem Nächsten recht uneigennützig, während der Optimist, der selbst glücklich zu werden hofft, egoistisch wähnt, dieses Ziel zugleich mit und neben der Wohlfahrt des Andern erreichen zu können, nicht ahnend, dass beide Ziele, weit entfernt von absoluter Harmonie, oft in schneidendem Widerstreit mit einander stehen. Aber Hartmann muss doch auf der andern Seite eine relative Harmonie beider als bestehend zugeben, da die Erfahrung lehrt, dass der rechte Menschenfreund seine Bestrebungen durchaus nicht immer mit dem Verluste alles persönlichen Glückes bezahlen muss. Ist also dieser Gegensatz kein absoluter, so braucht man ganz und gar nicht Pessimist zu sein, um in jedem gegebenen Falle die Rücksicht auf das eigene Wohl der auf fremdes Wohl unterzuordnen; ja es ist wohl kein Zweifel, dass d e r noch ein besserer Beglücker der Menschheit ist, der ein selbsterstrebtes und selbsterfahrenes Glück in seiner Herzensfreude auch seinen Mitmenschen zu verschaffen sich gedrungen fühlt, als wer aus Verzweiflung an allem eigenen Glücke sich auf das Beglücken Anderer verlegt, nur um der ihn sonst plagenden schauerlichen Langeweile und inneren Leere zu entgehen, also aus einem Grunde, der als eigentlicher oder gar alleiniger Antrieb zur Wohlthätigkeit gedacht, auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als egoistisch bezeichnet werden müsste. Auch hier ist es also mit dem angeblichen Vorzug des Pessimismus nichts; so geringschätzig er aus seiner ätherischen Erhabenheit nicht nur auf den wirklichen, sondern auch auf den vermeintlichen Egoismus, die

direkte Sorge für's eigene Wohl, herabsieht, er bleibt doch, weit entfernt, den Egoismus kräftiger als eine andere Erkenntniss zu brechen, vielmehr immer mit dem einen Fusse selber im Egoismus stecken.

Doch, der Pessimismus täuscht sich hierüber selbst so sehr, dass Hartmann auch in seiner neuesten Schrift: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" mit unverminderter Zuversicht die Vorzüglichkeit desselben in ethischer Hinsicht, ja seine Alleinbefähigung zu einer echten Ethik eben wegen seines antieudämonistischen Charakters behauptet. „Was Kant erstrebte, — sagt er in der Vorrede (S. XII) — die Reinigung des sittlichen und religiösen Bewusstseins von jeder Verquickung mit Eudämonismus, das ganz zu vollbringen ist heut unsere Aufgabe, und wir wissen jetzt, dass der Pessimismus die einzige Fahne ist, unter welcher dieser grosse und schwere Sieg errungen, werden kann, — der zu einer völligen Erneuerung des sittlichen und religiösen Lebens führen muss." Nun hat allerdings Kant sich ein grosses Verdienst erworben dadurch, dass er mit seiner ernsten Sittenlehre den platten Eudämonismus der deutschen Aufklärungsperiode, dem in der Ethik wie in der Religion die Glückseligkeit des Individuums — und zwar eine meist ziemlich äusserlich gefasste — als höchstes Prinzip und oberster Zweck galt, bekämpfte und überwand. Aber dabei ist er doch entschieden zu weit gegangen und in die entgegengesetzte Einseitigkeit hineingerathen, indem er jeden Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit für die Sphäre der Erscheinungswelt leugnete, mit demselben ethischen Rigorismus, mit dem er jede Einmischung des Lustgefühls in das moralische Handeln verwarf und nur die Achtung vor dem Sittengezetze mit Ausschluss jeder Neigung zu demselben als echt sittliche Triebfeder gelten liess. Was dann vollends Hartmann aus Kant folgern zu dürfen glaubt, ist das non plus ultra eines abstrakten, auf die Spitze getriebenen Antieudämonismus.

„Soll die Sittlichkeit trotz des unaufhebbaren instinktiven Glückseligkeitsstrebens im Menschen praktisch möglich bleiben, so muss die Erreichung der Glückseligkeit — sowohl ausserhalb der Sittlichkeit, als auch mit Hülfe der Sittlichkeit — (wenigstens in der Erscheinungswelt) praktisch unmöglich sein.“ Diess bezeichnet Hartmann als das unausweichliche, wenngleich von Kant nicht in dieser präcisen Gestalt ausgesprochene Ergebniss von seiner Reform der Moral (S. 18). Mit Hülfe der Sittlichkeit darf die Glückseligkeit nicht zu erreichen sein; denn sonst würde die letztere der eigentliche Zweck des Handelns und die Sittlichkeit blosses Mittel dazu, oder wenn die Glückseligkeit nur als pragmatische Folge an die Sittlichkeit geknüpft wäre, so bliebe zwar der Begriff der Moralität unangetastet, aber ihre Verwirklichung würde psychologisch unmöglich, weil es nicht zu verhindern wäre, dass der Wunsch nach Erlangung dieser Glückseligkeit sich an die Stelle der rein moralischen Triebfedern drängte und diese ausser Thätigkeit setzte. Darum muss jeder noch so dünne Faden zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit zerrissen, jede Brücke zwischen beiden Gebieten abgebrochen werden. Noch viel weniger aber darf die Glückseligkeit unabhängig von aller Sittlichkeit in der Erscheinungswelt zugelassen werden; denn sonst würde sich erst recht Niemand um Sittlichkeit kümmern, und Alles nur der Glückseligkeit nachjagen. — Allein was zunächst diese letztere Annahme betrifft, so wäre bei einer solchen Beschaffenheit der Menschen, wie sie hier vorausgesetzt wird, überhaupt keine Ethik möglich; denn sind die Menschen derart, dass sich Niemand um Sittlichkeit kümmerte, sondern Alles nur der Glückseligkeit nachjagte, wenn sie sich ausser jener vorhanden zeigte, so ist überhaupt nichts mit ihnen anzufangen, und es ist schade für alle Mühe, die sich Hartmann und andere Ethiker mit dieser unbrauchbaren Wissenschaft gegeben haben. Was aber die erstere Annahme — Erreichbarkeit der Glückseligkeit mit Hülfe der Sittlichkeit — betrifft, so

werden wir später sehen, dass auch der Pessimismus keineswegs jede Brücke zwischen beiden abgebrochen hat, sondern dass auch er noch eine günstige Folge der Sittlichkeit, nämlich das relativ erträglichste Leben, also doch ein allerkleinstes Minimum von Glück, oder wenigstens ein Surrogat dafür, stehen lässt.

Aber dieser absolute Gegensatz von Glück und Sittlichkeit ist auch sonst ein höchst seltsames Dogma, eine doktrinäre Grille, eine Einseitigkeit, so gut wie das andere allerdings ethisch unedlere Extrem, die Tugend nur wegen des sie so oder anders begleitenden Glücks zu begehren. Der abstrakte antieudämonistische Rigorismus leidet an demselben Fehler, wie sein Gegenfüssler, der oberflächliche ethische Eudämonismus: der eine kommt im Poniren, der andere im Negiren nie über die Glückseligkeit hinaus. Weil der Pessimist Tag und Nacht mit dieser ihm verhassten Sache zu thun hat, meint er, es gehe Andern auch so, und so lange dieselbe nicht ganz aus der Welt oder den Köpfen geschafft sei, müsse man stündlich bei allem Thun und Lassen an sie denken. Das thut aber der schlichte sittliche Mensch durchaus nicht, auch wenn er es hundertmal schon erfahren hat, dass die Tugend ein hohes Glück der Seele — ein anderes kann sie ihm ja gar nicht verbürgen — unmittelbar in sich schliesst. Denn ob dieses Glück, wie wohl meistens, als unwillkürlich gehobene, heitere Stimmung unbewusst bleibt, aber darum nicht minder genossen wird, oder ob es zum Bewusstsein kommt, in keinem Fall wird es der Gegenstand so vieler Reflexion und Grübelei oder gar das Ziel einer klugen Spekulation. Fände letztere wirklich statt, so wäre schon ein Egoismus vorhanden, der sofort nach einem massiveren Glücke verlangen würde, als dem stillen, innerlichen der Tugend, das als der einfache, unmittelbare Reflex der ethischen Gesinnung im Gemüthe eigentlich mit ihr selbst im innersten Grunde eins ist.

Und so ist denn durch Hartmann keineswegs bewiesen worden,

dass der Pessimismus eine unerlässliche Voraussetzung sei, welche das sittliche Bewusstsein als Vorbedingung seiner Selbstbehauptung zu machen genöthigt sei, dass ohne ihn der ethische Idealismus unmöglich wäre, dessen Wahrheit von dem kategorischen Imperativ des sittlichen Bewusstseins verbürgt wird. (S. 19). Es wird sich im Gegentheil fragen, ob auf dem Boden des konsequenten Pessimismus ethischer Idealismus möglich ist, und diese Frage wird erst nach genauer Untersuchung der pessimistischen Sittenlehre beantwortet werden können. So viel aber ist schon jetzt sicher, dass sein Anspruch auf alleinige Befähiguug zum ethischen Idealismus durchaus haltlos ist. So weit Kant wirklich die Sache dieses letzteren vertheidigt und die Sittlichkeit von falschem, egoistischem Eudämonismus zu reinigen gestrebt hat, muss ihm Dank gezollt und sein Werk, frei von seiner Einseitigkeit, fortgesetzt werden. Das geschieht aber nicht dadurch, dass man das Unmögliche verlangt, auf das Streben nach Glückseligkeit, das doch nach Hartmann selbst instinktiv und unaufhebbar im Menschen ist, zu verzichten, sondern dadurch, dass man es in ernste ethische Zucht nimmt und keinen trübenden, störenden Einfluss auf seine Sittlichkeit ausüben lässt. Von allem wirklichen Egoismus muss das sittliche (wie das religiöse) Bewusstsein gereinigt werden; es darf weder theoretisch, wie schon früher bemerkt, das Streben nach Glück Ausgangspunkt und Grundlage der Sittenlehre bilden, noch praktisch, bei Ausübung des Guten, Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe als Triebfeder mitwirken. Aber diess vorausgesetzt, ist kein Grund mehr vorhanden, das Streben nach Glück von der Sittlichkeit auszuschliessen; im Gegentheil, damit es ein gesundes, heilsames bleibe, hat sie ihm ihre gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden, hat darauf zu sehen, dass über dem individuellen Wohl nie das allgemeine, über dem Sinnenglück nie das höhere, wahre, geistige Glück vergessen und versäumt werde. Bei diesem ernsten sittlichen Streben, in diesem Kampfe

für den richtigen ethischen Idealismus wird der Sieg aber nur errungen werden unter der Fahne des ethischen (und weiterhin auch des religiösen) Optimismus, der, hocherhaben über den trivialen Optimismus, der nur sein Behagen in der Welt sucht, unausgesetzt auf das Wahre und Gute als höchsten Zweck gerichtet ist, worin er zugleich seine höchste Lust findet, und was ihm das Leben an äusserem Glück und Leid bringt, beides gleichermassen als Mittel zu jenem Zwecke verwendet.

Doch, wir sind mit den Selbstanpreisungen des Pessimismus als bester Stütze der Moral auch jetzt nicht zu Ende, sondern haben in dieser Hinsicht noch einen Punkt ins Auge zu fassen. Nach Hartmann ist die ganze bisherige christliche Moral unecht gewesen, weil sie auf dem Prinzip der Heteronomie beruhte, der Unterwerfung des Eigenwillens unter das Gebot eines fremden Willens; einer äusseren Autorität, im Katholizismus der Kirche, im Protestantismus des göttlichen, im Bibelworte geoffenbarten, Willens; die echte Moral aber, die auf dem Prinzip der Autonomie (Selbstgesetzgebung) beruhe, soll erst bei einer Metaphysik vom richtigen monistischen Charakter möglich sein, wie sie Schopenhauer begründet habe. Nun hat freilich dieser ganze Gegensatz von sittlicher Autonomie und Heteronomie mit Optimismus und Pessimismus an sich nichts zu thun; ja man sollte im Gegentheil eher erwarten, dass die Rollen vertauscht wären, dass der Optimismus, der vom Menschen eine höhere Meinung hat, weit mehr berechtigt wäre, denselben zur sittlichen Selbstregierung und Selbstgesetzgebung fähig zu erklären, als der Pessimismus, der geringer von ihm denkt; bei diesem würde man eher die Forderung einer strengen äusseren Autorität in sittlichen Dingen, eines die losen Individuen unerbittlich bändigenden Zuchtmeisters erwarten. In der That ist es auch nicht der strengere Pessimist Schopenhauer, sondern der mildere Pessimist Hartmann, welcher die sittliche Autonomie auf den Schild

erhebt und sie mit Stolz als Alleinbesitz der rechten philosophischen Moral proklamirt. Schon in seiner „Selbstzersetzung des Christenthums“ hatte er, gestützt auf die Alternative, die sittlichen Gesetze seien entweder von Gott oder nur aus unserem eigenen Wesen (S. 71), dem Christenthum blind knechtische Heteronomie vorgeworfen und im Gegensatz dazu die für unser mündiges Zeitalter allein zulässige Autonomie gefordert. Diesen Vorwurf wiederholt er nun in seiner „Phän. d. sittl. Bew.“ und sucht ihn einlässlich zu begründen. In der zweiten Abtheilung des ersten Abschnittes (unechte Moral) behandelt er nämlich die sämmtlichen heteronomen Moralprinzipien, zuerst in interessanter und lehrreicher Weise diejenigen, die es auch für uns sind, die Prinzipien der Familienautorität, der Sitte, der staatlichen Gesetzgebung, sowie das katholische Prinzip der kirchlichen Autorität, und thut überzeugend dar, dass sie alle keine echte Sittlichkeit hervorzubringen vermögen, wohl aber, wie die egoistischen, einen propädeutischen Werth haben, indem sie auf einer gewissen Stufe der Unmündigkeit Einzelner oder ganzer Völker als Ersatz eines höheren sittlichen Bewusstseins dienen und durch Brechung des selbstsüchtigen Eigenwillens zu wahrer Sittlichkeit erziehen. Dann aber reiht er hieran unbedenklich auch das protestantische Moralprinzip des göttlichen Willens und stellt es zwar schon als Uebergang zu dem echt sittlichen Prinzip der Autonomie dar, als eine Schule ernster, strenger Selbstzucht, aber doch als ein noch im Wesen hetoronomes, daher rein formales und inhaltsleeres Prinzip. Allein dieser Vorwurf der Heteronomie ist nur da am Platze, wo man den Willen oder das Wort Gottes ohne Weiteres mit dem Worte der Bibel identifizirt und diese aus einer lebendigen Quelle religiöser Wahrheit und Erbauung in eine strenge äussere Autorität verwandelt, welche einfach an die Stelle der katholischen Kirchenautorität tritt, aber keineswegs gegenüber dem Protestantismus oder dem Christenthum überhaupt. In diesem Punkte stimme ich völlig dem bei, was die „Reform,

Zeitstimmen aus der schweizerischen Kirche“ (VIII Jahrgang 1879) auf S. 368 bemerkt [1]). „Katholische und protestantische Orthodoxie können heteronom genannt werden, das ursprüngliche und ein wahrhaft reformirtes Christenthum ist es nicht. Formell wird freilich von der populären Vorstellung, die Gott als ein Einzelwesen neben andern betrachtet, der göttliche Wille zunächst als ein äusserer, fremder angeschaut; aber wo wirklich christliches Wesen ist, ist doch zugleich diese dualistische Trennung sachlich, für das Gefühl, aufgehoben, indem der mitt Gott geeinte Mensch Gott im eigenen Herzen gegenwärtig fühlt und von diesem gottergriffenen Innern, nicht mehr von einem äusseren Gesetz, Weisung und Antrieb zu seinem Handeln empfängt; und wo das Wesen des Christenthums auch theoretisch richtig erfasst wird, da weiss man, dass Gott und Mensch von jeher nicht einander fremde Wesen sind, sondern als der unendliche und endliche Geist demselben Wesensbegriff angehören, also der Wille des ewigen Geistes auch im innersten Wesen des endlichen begründet ist und demselben nicht zuwiderlaufen kann.“

Ist dem aber so, so ist eine wahrhaft christliche Sittenlehre so gut im Besitze der Autonomie, als irgend eine andere, und mit dem angeblichen Monopol der neuesten Philosophie in Bezug auf diesen Artikel ist es nichts. Dann ist aber auch der Lärm, der mit dieser Autonomie gemacht wird, umsonst, und die Prophezeihung verliert ihre Glaubwürdigkeit, dass, sobald die sittliche Autonomie zur rechten Selbstgewissheit und Klarheit gelangt sein werde, dem christlichen Theismus seine Todesstunde geschlagen habe, dass derselbe, dann auch auf seiner vermeintlich stärksten Seite, der Ethik, angegriffen, unrettbar verloren sei, und eine neue Kulturperiode, eben die des

---

[1]) Der betreffende, mehrfach citirte Artikel in der „Reform“ über Hartmann's „Phän. d. sittl. Bew.“ ist vom Verfasser selbst; doch musste diess hier verschwiegen bleiben.

autonomen sittlichen Bewusstseins auf metaphysischer Basis, beginne (Phän. d. sittl. Bew. S. 782). Im Gegentheil, die einseitige Betonung der sittlichen Autonomie dürfte leicht für die neue philosophische Moral nachtheilig und verhängnissvoll werden. Wird nämlich nicht fortwährend daran erinnert, dass diese sittliche Autonomie als Inbegriff der Forderungen unseres wahren, innersten Wesens mit dem richtig gefassten Moralprinzip des göttlichen Willen zusammenfalle, dass wir, unbeschadet unserer Autonomie, uns vor einer über uns stehenden sittlichen Weltordnung, einem ewigen, absoluten Willen zu beugen haben, so liegt die Gefahr nahe, dass jene Autonomie einfach mit subjektiver Willkür verwechselt wird, dass der Mensch, wie er geht und steht, als irrendes, fehlbares Individuum sich zum souveränen Gesetzgeber für sich selbst berufen glaubt, und der Heiligkeit des Sittengesetzes der Respekt gekündet wird. Diese Gefahr ist Hartmann nicht entgangen; er weiss das Bedenken zu würdigen, es könnte die Sittlichkeit durch Ueberlassung ihrer Begründung an die Subjektivität der Individuen die zu ihrem Wesen nöthige Objektivität einbüssen, und sucht dasselbe mit dem Troste zu beseitigen, dass bei einer monistischen Metaphysik dieses nicht denkbar sei, dass die wesentliche Homogeneität der individuellen Essenzen bei autonomer Entfaltung zu wesentlich übereinstimmenden Resultaten führen müsse und dadurch die Objektivität des Sittlichen (hinlänglich) begründe. (S. 95—97). Aber ich zweifle sehr, dass die prinzipielle Gleichheit des Charakters, Gemüths, Geschmacks und Intellekts in der Menschheit und bei einem einzelnen Volke (neben welcher doch eine sehr grosse Verschiedenheit der Meinungen und Bestrebungen Platz hat), nothwendig zu gleichen sittlichen Forderungen von Seite aller (!) Einzelnen führen müsse, abgesehen davon, dass gerade der Intellekt so leicht im Dienste der Leidenschaften zur Verwirrung und Entstellung sittlicher Begriffe vom Individuum missbraucht werden kann und oft genug missbraucht wird. Wir haben also auch hier keinen Grund,

den Pessimismus als Basis der Sittenlehre dem Christenthum vorzuziehen und seinen Anspruch auf höhere Preiswürdigkeit anzuerkennen. Es bleibt uns sonach nichts übrig, als unbeirrt und ungeblendet von seinen Verheissungen, seine Sittenlehre selbst sorgfältig und unbefangen zu prüfen.

II KAPITEL.

Das Fundament der pessimistischen Moral.

Alle Moral, die ihren Namen verdient, die mehr sein will als eine blosse Klugheitsmoral oder Nützlichkeitstheorie, wurzelt in einem tieferen Grunde, hat zu ihrer Voraussetzung eine bestimmte, auf die letzten Gründe des Seins zurückgehende Weltanschauung, die entweder aus religiösen Vorstellungen oder philosophischen Begriffen gebildet wird, oder, was das Richtigste, so beschaffen ist, dass sie, theoretisch, ebenso sehr der Gegenstand spekulativer Darlegung als, praktisch, die Voraussetzung entsprechender religiöser Gefühlsbeziehungen sein kann. Von dieser Anschauung über die letzten Gründe des Seins wird die Moral entweder direkt abgeleitet oder doch unbewusst stark beeinflusst. Wie verhält es sich nun mit dem Boden, in dem die pessimistische Moral wurzelt, mit dem Fundament, auf dem sie sich auferbaut? Bei Schopenhauer fehlt vorab das religiöse Fundament, und fehlt auch die Einsicht, dass ein solches für die Moral unentbehrlich sei. Wie sehr er auch seiner Lehre um ihres weltverachtenden Charakters willen eine nahe Verwandtschaft mit dem Christenthum zuschreibt, so fehlt zu dieser Verwandtschaft doch gerade die Hauptsache — Schopenhauer hat keinen Gott. Er hat es mit Recht unterlassen, seinem

weltschöpferischen Prinzip, dem vernunftlosen, blinden Willen zum Leben, diesen Namen beizulegen; er bekämpft nicht nur den Theismus, sondern auch den Pantheismus, gerade weil er mit der Ethik unvereinbar sei, weil die Welt höchstens von der physikalischen Seite betrachtet, allenfalls sinnbildlich, für einen Gott erklärt werden könne, von der moralischen Seite gesehen aber mit ihrem Uebergewicht von Noth, Qual, Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit nichts weniger als eine Theophanie sei. (W. a. W. u. V. II. S. 676). Seine Lehre ist somit eingestandener Atheismus; seiner Ethik fehlt jede religiöse Begründung und Weihe. Anders steht die Sache bei Hartmann. Seine eigenen verschiedenartigen Aussagen und die unter sich abweichenden Urtheile Anderer machen es freilich schwer, ihm mit Bezug auf seine Stellung zur Gotteslehre und zur Religion überhaupt einen bestimmten Platz anzuweisen. Dem Christenthum feindlich fast bis zum Fanatismus, will er doch nicht religionlos sein, sondern verlangt und träumt eine neue Religion, eine Religion der Zukunft, und stützt selbst seine Sittenlehre auf ein religiöses Moralprinzip, das der Gottmenschheit, von dem er sagt, es senke seine Wurzeln tiefer als die übrigen Moralprinzipien und verleihe der auf ihm gegründeten Gesinnung Adel und Hohheit, womit Hartmann eine erfreuliche Einsicht in die hohe Bedeutung einer religiösen Grundlage für die Moral verräth. (Phän. d. sittl. Bew. S. 821). In seiner „Philosophie des Unbewussten“ [1]) (II. S. 201) will er freilich für sein metaphysisches Prinzip die Bezeichnung „Gott“ möglichst vermeiden, obschon er sich zu ihr berechtigter glaubt als Spinoza und Andere, und bei dem negativen Ausdruck „das Unbewusste“ stehen bleiben; in der „Phän. d. sittl. Bew.“ dagegen macht er von der Bezeichnung „Gott“ ungenirt häufigen Gebrauch und bekennt sich zu einem „Monismus,“ der Gott selbst in den Weltprozess eingehen lässt als das All-Eine Wesen, das in allen

---

[1]) Hier immer citirt nach der siebenten Auflage vom Jahr 1876.

seinen Erscheinungen lebt und wirkt. Scheint somit die Bezeichnung „Pantheismus“ auf seine Lehre am besten zu passen, so könnte man doch ebenso gut von einem Dualismus, wie dem der altpersischen Religion, reden, insofern die beiden Attribute des Absoluten (Unbewussten) bei Hartmann, das Unlogische und Logische, der blinde unvernünftige Wille und die (unbewusst hellsehende) Vorstellung, abgesehen von ihrer Unpersönlichkeit, eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem bösen und guten Prinzip in der Zendreligion, Ahriman und Ormuzd, haben. Erwägt man weiter die faktisch überwiegende Bedeutung des bösen Prinzips als des eigentlichen Weltschöpfers, so begreift man, wie H. Schwarz [1]) sogar bitter von einem Pandiabolismus reden konnte. Biedermann endlich nennt die Hartmann'sche Lehre eben wegen dieses Dualismus in der Substanz der Welt geradezu Atheismus, aber, so seltsam das scheinen möge, einen Atheismus mit Religion und sehr intensiv empfundener Religion, und weist darauf hin, wie nahe sein „Unbewusstes“ als metaphysisches Prinzip an den Inhalt eines spekulativen Gottesbegriffs, an den Begriff des absoluten Geistes heranrücke (Protestantische Kirchenzeitung 1879 Nr. 50).

Aus dem Bisherigen ergibt sich also, dass bei Schopenhauer nur von einem metaphysischen, bei Hartmann dagegen von einem religiös-metaphysischen Fundament der Sittenlehre geredet werden kann. Dieses Fundament setze ich als im Allgemeinen aus den Schriften beider Männer bekannt voraus; ausserdem ist ja schon so viel Triftiges zur Kritik namentlich Hartmann's geschrieben worden, dass ich füglich auf die betreffenden Bücher (Haym, preussische Jahrbücher, 1873, Al. Schweizer: Nach Rechts und Links, die drei letzten Abhandlungen; Weygoldt, Volkelt etc.) verweisen und mich selber der unerquicklichen Mühe entheben darf, die

---

[1]) „Das Ziel der religiösen und wissenschaftlichen Gährung, nachgewiesen an E. von Hartmann's Pessimismus.“

echt gnostischen Phantastereien und Wolkentretereien, in denen beide, aber Hartmann noch mehr als Schopenhauer bei ihren Lehren über Weltursprung und Weltziel sich bewegen, eingehend zu beleuchten. Was zunächst den W e l t u r s p r u n g betrifft, so ist er im Grunde bei beiden derselbe: ein Hervorgehen aus einem blinden, vernunftlosen Willen, nur dass dieser Wille bei Schopenhauer das ganze metaphysische Prinzip ist, bei Hartmann aber nur ein Moment des Absoluten, Unbewussten oder des reinen Geistes, neben welchem auch dem logischen Prinzip, der Vorstellung, ein Plätzchen gewahrt wird, um so die Schopenhauer'sche Willenstheorie mit der Hegel'schen Idee zu verbinden und durch sie zu ergänzen. Es ist also beide Male eine rein unvernünftige Willensthat, der die Welt ihr Dasein verdankt; auch nach Hartmann ist mit der Setzung der Welt offenbar ein „Bock geschossen," ein faux pas, ein unglücklicher Anfang gemacht worden, den die Vorstellung, die daran nicht betheiligt war, sondern selbst erst durch den Willen zur Aktualität erhoben wurde, nicht verhindern konnte. Erst hinterher konnte sie suchen, den begangenen Fehler wieder gut zu machen, indem sie, da das D a s s der Welt nun einmal als vollendete Thatsache dastand, wenigstens das W a s und W i e der Welt, deren Ziel und Inhalt bestimmte, wobei nun nachträglich das Unbewusste, dem Hartmann doch alle Eigenschaften der göttlichen Intelligenz, Allwissenheit, Allweisheit, allzeitliche Allgegenwart in Form hellsehender Intuition zuschreibt, seine ganze Vernunft zur Geltung und Wirksamkeit bringen konnte und noch immer kann. Bei Beiden dringt also der Pessimismus in das oberste Weltprinzip, so zu sagen in ihren Olymp, ein und statuirt dort eine unvollkommene Endursache der Welt, aus welcher dann ihre schlechte Beschaffenheit sich allerdings sattsam erklärt, da das Werk nicht besser als der Meister sein kann. Nur lässt Schopenhauer es bei diesem unvollkommenen oder vielmehr schlechten Prinzip bewenden, Hartmann dagegen schwächt durch Beigesellung eines vernünftigen Prinzips die Konsequenz des

Pessimismus schon in dieser transscendenten Region ab und führt uns in eine ganz wunderliche Mythologie hinein, die mit ihrer Umarmung und ihrem Widerstreit der beiden überseienden Prinzipien, des männlichen Willens und der weiblichen Vorstellung, lebhaft an gewisse Scenen zwischen Zeus und Hera in der griechisen Mythologie erinnert, nur dass diese letztere viel poetischer und kurzweiliger ist als die pessimistische, bei der es einem ganz jämmerlich zu Muthe werden muss und soll.

Hartmann schildert nämlich in der „Phil. d. Unb." (II. S. 434 ff.) den Zustand des Willens vor der Weltsetzung als ein Unbefriedigtsein, ein Schmachten nach Erfüllung, ja als absolute Unseligkeit, und in seiner „Phän. d. sittl. Bew." (S. 865 ff.) trägt er diese Unseligkeit auf das Absolute überhaupt über, auf Gott, wie er vor der Welt war. Um dieser absoluten Unseligkeit zu entgehen, heisst es, und zu dem Zustand des Friedens und der unlustfreien Stille zu gelangen, stürzte sich das Absolute in die unsäglichen Leiden des Weltprozesses, die zwar zu jener transscendenten Qual noch eine immanente (in der Welt) hinzufügen (Phil. d. Unb. II. S. 434), aber, da sie, wie der Weltprozess selbst, ein Ende nehmen, ihn dann zugleich von seiner transscendenten Unseligkeit (w i e, begreife wer kann!) befreien sollen. Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermassen wie ein juckender Auschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen unbewusste Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustand befreit, ein Zugpflaster, das den inneren Schmerz nach aussen ablenken und für die Folge beseitigen soll. Bei dieser absonderlichen Weltschöpfungstheorie steht einem einfach der Verstand still. Aber nicht ihren Widersinn, der auf der Hand liegt, will ich hervorheben, nicht auf die Wiedersprüche hinweisen, in die sich Hartmann verwickelt, wenn er ein „Unbewusstes" Qual empfinden lässt, und wenn er das eine Mal den blinden, grundlosen, von keinem Lichtstrahl der Intelligenz erhellten Willen zum Urheber des Weltprozesses macht, das

andere Mal diesem letzteren den „Vernunftzweck“ jener ärztlichen Heilmethode unterschiebt. Ich kümmere mich hier nur um die sittliche Bedeutung der ganzen Theorie und fasse mein Urtheil hierüber kurz dahin zusammen, dass die Theorie vom unvernünftigen Weltanfang und vom unseligen Weltschöpfer, wo sie zu wirklichem Einfluss aufs' Leben gelangt, auch nur unvernünftig und unselig wirken kann. Mag Hartmann noch so pathetisch vom „Mitleid“ mit diesem im buchstäblichen Sinne elenden Gotte, von dem heiligen „Gottesschmerz“ reden, der den eigenen Schmerz, wie das Leiden Anderer und der ganzen Welt, gering achten lehre und den Eigenwillen ganz gefügig mache zum selbstlosen, aber energischen sittlichen Werkzeug des absoluten Zweckprozesses: die vielseitige, entschiedene Verurtheilnng dieses Schlusses seiner „Phän. d. sittl. Bew.“ zeigt, dass einstweilen noch sehr Wenige sich zu dieser erhabenen Entwicklungsstufe des sittlichen Bewusstseins emporschwingen können, die Uebrigen aber dieses Erhabene einfach lächerlich finden. Hartmann hätte besser gethan, seinem einstigen Vorsatze getreu, auch hier die Bezeichnung „Gott“ für sein Unbewusstes zu vermeiden; denn die traurige Figur, die ein solcher Gott spielen würde, könnte nur dazu dienen, die Gottesidee überhaupt dem Gespött auszusetzen, und mit Allem, was für die Sittlichkeit an ihr hängt, im Bewusstsein der Zeitgenossen zu entwurzeln.

Aber auch davon abgesehen, wie schädlich muss eine derartige Theorie auf Gemüth und Willen der Menschheit wirken! Sind wir mit der ganzen Welt von blinder Unvernunft und unseliger Willensgier in's Dasein gerufen worden und dadurch selbst zur Unseligkeit und Qual verurtheilt, so kann auch uns von Rechtswegen nichts abhalten, blinder Willensgier zu folgen, nichts verpflichten, der Vernunft zum Siege zu verhelfen, es sei denn unser eigener Vortheil; so können wir nur knirschend, fluchend über jenen Unverstand, jenen heillosen Fehler des Absoluten, unser qualvolles Dasein tragen und neben jener entsetzlichen Urschuld,

deren Opfer Milliarden elender Geschöpfe sind, alle menschliche Schuld nur verschwindend klein, ja kaum der Rede werth finden. Auch kann dann von einem Vertrauen auf den ewigen Grund aller Dinge, das im Leiden Kraft und Geduld gibt und zum Handeln Muth und Kühnheit verleiht, vernünftigerweise nicht die Rede sein. Schopenhauer freilich muthet uns zu, in jener Urschuld unsere eigene zu erkennen, da ja w i r selbst nach unserem Wesenskern der Wille seien, der jene Tollheit verübt habe, und in den Leiden dieser Welt das Walten einer ewigen G e r e c h t i g k e i t (!), die in uns den Willen zum Leben für sein transscendentes Verschulden strafe; aber eine solche ewige Gerechtigkeit zu begreifen, übersteigt leider die Fassungskraft eines gewöhnlichen, nicht so übergenialen Menschengehirns. Wie ganz anders wirkt da die einfache Wahrheit des Christenthums, dass die Welt von einem allguten, göttlichen Geiste begründet und wir selbst darum geschaffen seien, Geist zu werden, dass sie von einer ewigen Vernunft und Liebe herrühre, deren Spuren wir trotz aller Uebel und Leiden der Welt bei jedem Schritte begegnen, und zu deren Werkzeugen wir selbst herangebildet werden sollen! Hartmann verwirft zwar die Bezeichnung Gottes als der L i e b e gänzlich, weil sein Gott ja Alles sei und in den Erscheinungsindividuen nur sich selbst lieben würde. (Phän. d, sittl. Bew. S. 808). Aber er muss doch zugeben, dass Gott wenigstens der G r u n d der Liebe zwischen solchen sei, insofern der von ihm gesetzte Weltprozess ein solcher sei, dass Individuen mit dem Bedürfniss und der Befähigung, einander zu lieben, aus ihm hervorgehen. Allein was ist einfacher und vernünftiger, zu glauben, dass aus der Wurzel eines vernunftlosen, blinden Willensaktes eine Pflanze mit so unerwartet lieblichen Blüthen emporspriesse, oder anzunehmen, dass zu diesen Liebesblüthen schon ursprünglich der Keim im Weltprozess enthalten und von einer ewigen Liebesmacht in ihn niedergelegt worden sei?

Vom Weltursprung wenden wir uns zu dem W e l t z i e l,

wie es nach pessimistischer Lehre beschaffen ist. Bei Schopenhauer zunächst kann von einem solchen nur in uneigentlichem Sinne geredet werden, da die Welt, plan- und zwecklos entstanden, auch ebenso verlaufen muss, und das Ziel, dem sie zusteuert, nur das Ende ist, das ihr im günstigen Falle jenem sie setzenden Willensprinzip zuwider bereitet wird. Nach jenem unglücklichen Weltanfang nämlich geht es nun folgendermassen zu. (W. a. W. u. V. I Bd. IV Buch). Da der Wille als ewig zielloses und unbefriedigtes Streben die absolute Unseligkeit in sich trägt, so kann auch in seiner Objektivation, der sichtbaren Welt, nur Unseligkeit, Leid und Schmerz herrschen. Am meisten fühlt diese aber der Mensch, weil nur er den Schleier der Maja, d. h. dieser Erscheinungswelt, zu durchdringen und den Grund alles Leidens in jenem Willen zu erkennen vermag. Glück findet sich allenfalls noch in der Erhebung über die Sinnenwelt zur Anschauung der Ideen (der unerreichten Musterbilder der sichtbaren Dinge, in denen sich ebenfalls der Weltwille objektivirt); doch ist damit auch nur auf Augenblicke geholfen, weil ja daneben der Wille zum Leben sich doch fort und fort in seiner Unseligkeit bejaht. Wirkliche Hülfe gibt es also nur in der Aufhebung alles Wollens. Indem nämlich der Mensch eben in diesem Willen zum Leben den Grund alles Leidens erkennt, das er mit Entsetzen in der Welt sieht, wird er zur freiwilligen Verneinung des Willens getrieben. Diese erfolgt nicht durch Selbstmord, sondern durch völlige Resignation, welcher Zustand endlich sanft in das Nichts (das Nirwana der Buddhisten) hinüber führt. Auf diesem Wege wird nicht nur der Mensch, sondern auch die Welt erlöst, die als Objekt nur so lange da ist (nach Schopenhauer's subjektivem Idealismus), als das Subjekt sie zum Gegenstand seiner Vorstellung macht. — Dem schlechten Weltanfang entspricht also hier völlig das gehoffte Welt-Ziel, die Erlösung der Welt durch einfache Vernichtung nach dem Spruche in Göthe's Faust: „Alles, was besteht, ist würdig, dass es untergeht", und zwischen beiden

in der Mitte liegt eine schlechte, völlig missrathene Welt voll Leiden und Jammer, in deren Nacht einzig die platonischen Ideen, die übrigens in Schopenhauer's Theorie wenig hineinpassen, als Sterne des Trostes für die nicht zahlreichen Menschen hineinscheinen, welche im Stande sind, sich plötzlich vom Dienste des Willens loszureissen und der ruhigen, ungetheilten Anschauung der Ideen hinzugeben. Mit Ausnahme des Gebietes der Kunst und wahren Wissenschaft ist eigentlich gar nichts in der Welt und am Leben, was einen Werth hätte. Eine Vorsehung, die über diesem dunkeln Erdenleben waltet, gibt es nicht. Ihre Stelle vertritt eine gewisse Teleologie in der organischen Natur (W. a. W. u. V. II. Kap. 26), eine aüssere Zweckmässigkeit, die aber nicht von einem ordnenden Verstande, sondern von dem in jedem Organismus erscheinenden Willen herrührt, sodann der Instinkt im Thier- und theilweise auch im Menschenleben, der wie jene für Erhaltung der Individuen und noch mehr der Gattung sorgt, und endlich die menschliche Erkenntniss, die umgekehrt durch die Willensverneinung dem ganzen Weltelend ein Ende machen soll; denn einen andern Zweck hat unser Dasein nicht, als die Erkenntniss, dass wir besser nicht da wären. (W. a. W. u. V. II. S. 693). — In der That, eine entsetzliche Welt, eine Folterkammer, wo nicht gar eine Hölle, mit dem einzigen Ausgang ins leere Nichts, in das Nichtsein der ganzen Welt, das dem Gemüthe ebenso schaurig vorkommt, als es den Verstand, der es ausdenken will, zu verrücken droht; denn aus nichts wird nichts, und mit nichts ist nichts anzufangen, mag auch Schopenhauer noch so sehr sich bemühen, dieses Nichts als ein bloss privatives vom absoluten zu unterscheiden und uns als das eigentliche Seiende und Beseligende vorzuspiegeln. (W. a. W. u. V. I Bd. IV Buch § 71). Und die ethischen Wirkungen dieser Anschauung vom Weltziel? Beschäftigung mit den Ideen, ruhiger Kunstgenuss, oder gar völlige Willensverneinung durch mönchische Askese? Vielleicht bei ganz Wenigen, die dann aber

in Bezug auf letztere mehr Schopenhauer's Lehre als sein Beispiel befolgen müssten; bei den Meisten dagegen wären sie Verzweiflung, prometheischer Trotz, oder mephistophelische Freude an der Zertrümmerung wenigstens fremder Existenzen; bei sehr Vielen der Selbstmord, den Schopenhauer doch verwirft; bei Allen eine mehr oder weniger geringschätzige, seelenlose Behandlung fast aller Lebensgebiete, eine stumpfe Gleichgültigkeit gegen die Welt, ihre Geschöpfe und Aufgaben, ein, geniessend oder entsagend, nur die eigene Person im Auge behaltender Egoismus.

Wenden wir uns von Schopenhauer zu Hartmann. Auch nach ihm ist die Welt, weil durch einen unglücklichen „Zufall", aus einem unvernünftigen Akte enstanden, voll „namenlosen Elendes"; darum kann der Weltprozess keinen höheren Zweck haben, als diese elende Welt ins Nichts zurückzuführen. Aber wie Hartmann schon im Weltprinzip ein vernünftiges, logisches Moment anerkennt, von welchem die Welt ihr Was und Wie hat, so bleibt ihm die Welt nun auch trotz ihrer Unvollkommenheit unter der Herrschaft dieser Urintelligenz; das Unbewusste waltet als Vorsehung über dem Weltprozess und leitet ihn mit versteckter Allweisheit auf das bestmöglichste. (Ges. Stud. u. Aufs. S. 153). Bewundernswerth sind die Einrichtungen, welche die Welt diesem Unbewussten verdankt, das nie irrt, sondern momentan und zweifellos richtig wirkt, das im rechten Augenblick, aber doch natürlich eingreift, wo das gesammte Zweckgerüst der Welt es erfordert, oder dieses Eingreifen durch sinnreich konstruirte Maschinen sich erspart, das das Genie sendet, wo die Menschheit dessen bedarf, und geniale Anschauungen inspirirt, das auch in jedem Kleinsten wirksam ist in Bezug auf das organische Leben und so macht, dass der vernünftigste Endzweck auf die zweckmässigste Weise erreicht wird. (Phil. d. Unb. II. C. Kap. 12). Was also der unvernünftige Wille zufällig schlecht gemacht hat, will die Vernunft (das Logische im Un-

bewussten) wieder gut machen; sie hat die Aufgabe, das unselige Wollen in's Nichtwollen und die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen. Dazu schafft sie als Mittel das Bewusstsein, das sich durch alle Lebewesen ergiesst, aber besonders in der Menschheit Sitz und Stimme erlangt, und dessen Entwicklung der nächste Zweck der Natur ist. Das Bewusstsein nämlich, je höher es entwickelt ist, tritt um so mehr in Zwiespalt mit dem tiefwurzelnden Triebe nach Glückseligkeit, welcher das Wesen des Befriedigung suchenden Willens ist; es sieht ein, dass dieses Streben verwerflich und die Hoffnung, es zu erreichen, eine Illusion ist, emanzipirt sich von der blinden Vasallenschaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte, und bekämpft ihn, bis es ihn völlig vernichtet hat, und nach Zerstörung jeder Illusion nur die Erkenntniss übrig bleibt, dass die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustand, der Schmerzlosigkeit führt. (Phil. d. Unb. II. C. S. 394). Aber diese Entsagung ist nicht das Gleiche, was die Schopenhauer'sche Askese. Durch diese wird nur das einzelne Individuum erlöst, und das Weltelend bliebe im Uebrigen, trotz Schopenhauer's entgegengesetzter, subjectiv-idealistischer Ansicht, fortbestehen. Daher muss ein anderer Weg, ein sehr weiter Umweg eingeschlagen werden. Das Individuum soll, statt sich feige aus dem Weltprozess zurückzuziehen und einen faulen Quietismus zu pflegen, sich ihm vielmehr mit allem Eifer hingeben, den Fortschritt der Kultur befördern und beschleunigen, am Aufbau einer sittlichen Weltordnung rastlos arbeiten; dadurch allein wird die Welt ihrem Ende entgegen geführt, welches sich Hartmann nach der „Phil. d. Unb." (II. C. Kap. 14) so denkt. Wenn das Bewusstsein der Menschheit, in welcher der bei weitem grösste (?) Theil des in der Welt sich manifestirenden unbewussten Geistes befindlich ist, von der Thorheit alles Wollens und dem Elend alles Daseins ganz durchdrungen und die Sehnsucht nach dem Frieden des Nichtseins, nach Vernichtung des Wollens und Daseins zur

widerstandslosen Geltung als praktisches Motiv gelangt ist, was im Greisenalter der Menschheit höchst wahrscheinlich geschehen wird, so ist ein gleichzeitiger gemeinsamer Beschluss der Erdbevölkerung, das Wollen aufzuheben, denkbar, womit der Prozess und die Welt aufhört, und zwar ohne irgend einen Rest, an welchem sich der Prozess weiterspinnen könnte. Auf diese Weise erlöst der Mensch, durch möglichste Bewusstseinsentwicklung befähigt, sich selbst, die Welt und Gott; denn, so schliesst Hartmann seine „Phän. d. sittl. Bew.“: „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges“.

Diess in Kürze die Hartmann'sche Ansicht vom Weltziel. Soweit sie mit der Schopenhauer'schen übereinstimmt — und das thut sie in der Lehre von der schlechten Weltbeschaffenheit und in der Hoffnung auf Weltvernichtung — gälte, wenn nur diese Momente in Frage kämen, von ihr das Gleiche, was bei jener über die Wirkungen der pessimistischen Lehre gesagt wurde; ausserdem müsste der Gedanke, zum Erlöser Gottes berufen zu sein, ernst genommen, den sterblichen Menschen, wenn er ihm nicht das Gehirn sprengte, doch zu einer Selbstüberhebung verleiten, die noch über den Stolz des welterlösenden Schopenhauer'schen Asketen hinausgienge. Soweit aber Hartmann andere Wege einschlägt, soweit er durch die von Hegel entlehnte Idee in seine vernunftlos geschaffene Welt Vernunft, Weisheit, Plan, Vorsehung, Entwicklung, Kulturfortschritt oder, wie er es nennt, optimistischen Evolutionismus hineinbringt, frägt es sich, ob diese Bestandtheile des Systems zu den übrigen passen und in Verbindung mit ihnen die ethische Bedeutung haben können, die ihnen für sich allein zukäme. Zu seiner Vorsehung z. B. mit ihrer hellsehenden Allweisheit möchte man gerne Zutrauen fassen;

aber abgesehen davon, dass man sich ein wirklich rein „Unbewusstes“ nicht in die Rolle einer solchen hineinzudenken vermag, wird dieses Vertrauen sofort zerstört durch die Entdeckung, dass das Unbewusste ja noch ein anderes Moment in sich birgt, den vernunftlosen Willen, und der Druck des allgemeinen Weltelends, das des letzteren Werk ist, lässt die Hoffnung, von dem in zwei so heterogene Momente gespaltenen Absoluten Hülfe zu gewinnen, lässt Ergebung und Dank gegenüber jener Vorsehung nicht aufkommen. Die von Hartmann namentlich in der „Phän. d. sittl. Bew.“ betonte, von der dürftigen Schopenhauer'schen sehr verschiedene Teleologie in der Welt, die uns in ein Reich streng geordneter, stufenweise sieh übereinander erhebender objektiver Zwecke hineinblicken lässt, hat etwas Grossartiges; es ist ein Verdienst von ihm, dass er gegenüber den Materialisten diese Teleologie als eine Grundforderung philosophischen Denkens verficht, und das Moralprinzip, die „Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen,“ steht, etwas anders ausgedrückt, jeder rechten Sittenlehre gut an. Aber wenn wir schliesslich in dem absoluten Endzweck, an dem die ganze Stufenleiter niederer und höherer Zwecke befestigt sein soll, ein blosses Hirngespinnst entdecken, wenn diese ganze Teleologie auf reine Weltvernichtung hinausläuft, so kann man sich des Gedankens: Viel Lärm um nichts, nicht erwehren und bekommt wenig Lust, solchen Zwecken des Unbewussten sich gehorsam unterzuordnen. Es ist ein grosser Fortschritt über den ungeschichtlichen, quietistischen Standpunkt Schopenhauer's hinaus, dass Hartmann an eine aufsteigende Kulturentwickelung der Menschheit glaubt und zur unablässigen Arbeit an derselben auffordert; aber wer in aller Welt soll zu dieser Arbeit Lust und Liebe, Kraft und Muth gewinnen, der dahinter gekommen ist: All' dieser Kulturfortschritt soll und kann nur dazu dienen, unser Bewusstsein dahin zu steigern, dass es das Elend des Daseins, die Thorheit alles Glücksstrebens, das Erbärmliche des Lebens mit all' seinen

Gütern und Aufgaben immer völliger einsehe und der ganzen Narrenthei zuletzt ein Ende mache? Wer wird an solch' trostloser und doch so unendlich langer Todtengräberarbeit Gefallen finden können? So sehen wir, wie der böse Schatten des Pessimismus auch die ursprünglich lichten, optimistischen Stellen in Hartmann's System in sein Dunkel hüllt und die ethischen Früchte nicht gedeihen lässt, die auf diesem Boden sonst wachsen müssten, und wir scheiden von der pessimistischen Lehre über Weltursprung und Weltziel mit der Ueberzeugung, dass sie kein Fundament einer rechten Ethik abgeben könne. Nicht anders als mit der religiös-metaphysischen Grundlage verhält es sich aber auch mit den anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen der pessimistischen Ethik, die wir nun in den nächsten Kapiteln untersuchen müssen.

III KAPITEL.

Die pessimistische Anschauung vom Menschen.

Nachdem wir den Gott des Pessimismus oder, was dessen Stelle vertritt, kennen gelernt haben, fassen wir den Menschen in's Auge, wie es im Zusammenhang dieses Systems erscheint, um zu sehen, ob vielleicht seine Anschauung von diesem und die Stellung, die es ihm einräumt, zur Anknüpfung einer befriedigenden Sittenlehre geeigneter sei. Hier tritt uns nun von vorn herein schon ein grosser Widerspruch entgegen: derselbe Mensch, der, wie gezeigt wurde, die stolze Aufgabe hat, die Welt, ja Gott selbst zu erlösen, ist im Uebrigen nach pessimistischer Grundanschauung ein ziemlich geringes, mit verhältnismässig wenigen Ausnahmen armseliges Wesen. Diess tritt besonders auffallend bei Schopenhauer zu Tage. Ihm ist die hohe sittliche Bedeutung der menschlichen „Persönlichkeit“ etwas ganz Fremdes, wie er denn auch nur selten von Personen und meist nur von Individuen redet. Die Person ist ihm nichts Reales, Wesenhaftes, für sich Seiendes, sondern blosse Erscheinung des Wesens aller Dinge, des in allen Individuen lebenden Willens, gleichsam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen, das für die Natur keinen Werth hat, welcher nur an der Gattung gele-

gen ist (W. a. W. u. V. I. S. 325), nur ein Traum des unendlichen Naturgeistes. (II. S. 379). Nur die Ideen, nicht die Individuen haben eigentliche Realität, d. h. sind vollkommene Objektität des Willens. Das Individuum, wie sehr es, vom Standpunkt des Egoismus gesehen, Alles in Allem scheint, ist, vom allgemeinen Standpunkt aus betrachtet, nichts und weniger als nichts. (II. S. 687). Es ist schlechthin vergänglich, da nur den Ideen oder Gattungen dauernder Bestand, Ewigkeit zukommt, und schlechthin determinirt, da nur der vorzeitlich über das Individuum entscheidende Wille Freiheit besitzt. Dazu kommt bei Schopenhauer eine materialistische Anschauung vom Menschen, die neben dem subjektiven Idealismus, von dem seine Philosophie ausgeht, sich sehr seltsam ausnimmt. Den Begriff einer S e e l e verwirft er als unstatthafte „transscendente Hypostase“ (II Bd. II Buch. Kap. 18); den Intellekt, das erkennende Bewusstsein, erklärt er gegenüber dem Willen als das Sekundäre, Untergeordnete, Bedingte, als blosses Produkt oder Aktion des Gehirns; den Willen aber lässt er seinen sichtbaren Ausdruck im Leibe finden und seinen Brennpunkt in — den Genitalien. (!) (I Bd. IV Buch. § 60 u. 70). — Zwischen den Menschen und dem Thier ist nach ihm kein wesentlicher Unterschied; es ist im Wesentlichen dasselbe wie er (Par. II. S. 399), der Mensch ist eine höhere Thierart, obgleich die Erscheinung einer neueren, höheren Idee, die Geschichte eine Fortsetzung der Zoologie (S. 480).

Bei einer solchen Anthropologie kann man freilich keinen hohen Begriff vom Menschen erhalten. Was lässt sich Hohes von einem Wesen sagen, das nur substanzlose, unreale Erscheinung ist, der Nummer im Irren- oder Zuchthause vergleichbar, zu welcher der Insasse mit Verlust seines Namens herabsinkt (ein Vergleich, der auch sonst hier nicht übel passen würde), und was Guten von einem Wesen, in dem sich kein anderes metaphysisches Prinzip abbildet, als der blinde, vernunftlose Lebewille, und an dem dieser — sehr bezeichnend — sich konzen-

trirt, nicht etwa in dem edeln Haupte, sondern in dem mindestgeachteten, schamerregendsten unter den Gliedern! „Will man wissen, sagt Schopenhauer, was die Menschen, moralisch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth sind, so betrachte man ihr Schicksal im Ganzen und Allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären sie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig, so würde ihr Schicksal nicht so traurig sein.“ (W. a. W. u. V. 1 Bd. IV Buch, § 63). — „Es ist unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von aussen gesehen, und wie dumpf und besinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfliesst.“ (§ 58). — „Die grosse Mehrzahl der Menschen ist moralisch schlecht und intellektuell stumpf oder verkehrt.“ (Par. I. § 451). — Der gewöhnliche Mensch ist „Fabrikwaare der Natur“, unfähig einer völlig uninteressirten und anhaltenden Betrachtung der Dinge (W. a. W. u. V. I Bd. III Buch. § 36), einer blossen Anschauung der Ideen, die doch das allein Tröstliche und Erhebende im Leben ist, da er nur seinen Weg im Leben sucht; sein Erkenntnisvermögen ist nur die Laterne, die seinen Weg beleuchtet. Doch aus dieser elenden Plebs, die in zahlloser Menge, wie Ungeziefer Alles erfüllt (Par. I. § 451), ragen um so höher die genialen Menschen empor, deren Erkenntnisskraft die Sonne ist, welche die Welt offenbar macht, indem sie vermöge ihres Uebergewichts sich dem Dienste des Willens für einen Theil ihrer Zeit entzieht, bei der Betrachtung des Lebens selbst verweilt und die Idee jedes Dings zu erfassen strebt. Wir sehen, zu der Konsequenz, das ganze Menschengeschlecht für dumm und schlecht zu erklären, kommt es nicht; es muss doch für die eigene Person und einige Mitauserwählte eine Ausnahme statuirt, über dem profanum vulgus noch ein Häuflein höherer Geister als allein achtungswerthe Tribus, als alleiniger Inhaber des Adels der Menschennatur anerkannt werden. So geht ein gewisser Kultus

des Genies mit dem Menschenhass, der des Philosophen System und Seele erfüllt, Hand in Hand; denn vom erhabenen Standorte des Genies aus lässt sich der gewöhnliche Menschentross um so gründlicher verachten und schmähen. Bis zu welchem Grade diess Schopenhauer gekonnt hat, zeigt er namentlich gegenüber dem weiblichen Geschlechte. (Vgl. Par. II. Kap. 27). Nach ihm sind die Weiber im Grunde nur zur Propagation bestimmt; ihre Vernunft ist eine gar knapp gemessene, sie bleiben Kinder ihr Leben lang. Zwar sind sie mitleidiger und theilnehmender gegen Unglückliche als Männer, dafür aber leiden sie an dem Grundfehler der Ungerechtigkeit, sowie an instinktmässiger Verschlagenheit, unvertilgbarem Hang zum Lügen und angeborener Verstellungslust, so sehr, dass ein ganz wahrhaftes, unverstelltes Weib vielleicht unmöglich ist (also Göthe's Iphigenia gerade um ihrer reinen Wahrhaftigkeit willen eine Lügnerin!). Mit mehr Recht als das schöne Geschlecht könnte man sie das unästhetische nennen; für keine Kunst haben sie wirklich Sinn und Empfänglichkeit, sondern affektiren sie bloss aus Gefallsucht. Die Alten und die orientalischen Völker haben die ihnen angemessene Stellung viel richtiger erkannt, als wir mit unserer abgeschmackten Weiberverehrung, dieser höchsten Blüthe christlich-germanischer Dummheit, welche nur gedient hat, sie so arrogant und rücksichtslos zu machen, wie die heiligen Affen in Benares.

Nicht so schroff und einseitig, aber doch unbefriedigend genug ist Hartmann's Anschauung vom Menschen. Er stimmt mit Schopenhauer darin überein, dass das Individuum determinirte, vergängliche Erscheinung des allein wesenhaften All-Einen ist; aber darum ist es ihm doch zugleich etwas Reales (näher Phänomenales), wenn auch die Verbindung beider Bestimmungen eine Paradoxie genannt wird (Phil. d. Unb. II. C. Kap. 11; Phän. d. sittl. Bew. S. 785), und ausserdem wissen wir, dass dieses All-Eine ja bei Hartmann ein lichtes Element in sich birgt, also auch der Mensch, wofern d i e s e s Element

des All-Einen in ihm zum Siege gelangen möchte, ein Kind des Lichtes sein könnte. Allein in seinem Eifer, den Zusammenhang des Menschen mit seinem ewigen Urgrund recht innig zu fassen und mit seinem Monismus vollen Ernst zu machen, drückt Hartmann die Bedeutung und Stellung des menschlichen Individuums doch wieder ungebührlich herunter. Er will es zwar nicht zu Gunsten des Absoluten für nichts erklären, aber er spricht ihm doch jede Substanzialität und selbstständige Bedeutung ab. Ihm ist der Mensch nicht Selbstzweck, sondern nur ein relativer Mittelzweck im teleologischen Organismus der Welt, und nur so weit Zweck, dass seine Tauglichkeit und Tüchtigkeit als Mittel für höhere Zwecke aufrecht erhalten wird. (Phän. d. sittl. Bew. S. 550). Dass das Individuum nicht Selbstzweck sei, zeigt nach ihm die Natur, die mit den Individuen auf's härteste und schonungsloseste verfährt und sie ohne Rücksicht auf ihr Wohl und Wehe und ihre Existenz im Dienste von Individuen höherer Ordnung verbraucht. In der Menschenwelt speziell wird durch Krieg, wirthschaftliche Konkurrenz, durch die mit dem Kulturfortschritt verbundenen Leiden überhaupt den Individuen auf's entsetzlichste mitgespielt (Phän. d. sittl. Bew. S. 666 ff.), und sind „Millionen Menschen der geschichtlichen Vorsehung nur ein Mistbeet voll Kulturdünger" (S. 359). Geringer lässt sich wohl der Werth des einzelnen Menschen kaum anschlagen, und massloser die Darwin'sche Lehre vom Kampfe um's Dasein sich nicht anwenden. Sonst nimmt Hartmann gegenüber dem Darwinismus, wie bekannt (vgl. seine Schrift „Wahrheit und Irrthum am Darwinismus"), eine sehr freie, kritische Stellung ein; aber gerade dessen Lehre von der Auslese im Kampfe um's Dasein führt er in ihrer Anwendung auf die Menschenwelt bis zu Konsequenzen, die nicht nur das Gefühl empören, sondern zugleich an's Absurde streifen.

Auch in anderer Hinsicht hat darwinistische Einseitigkeit ungünstig auf Hartmann's Auffassung vom Menschen eingewirkt. An sich wäre gewiss die Annahme von dessen Hervorgegangensein

aus höheren Thiergattungen, freilich nicht durch Zufall, sondern nach Anordnung eines ewigen Weltplans, mit seiner Würde nicht unvereinbar, wenn nur dabei der spezifische Unterschied zwischen Mensch und Thier nicht geleugnet würde. Aber auch Hartmann erkennt zwischen beiden nur graduelle, nicht wesentliche Unterschiede der geistigen Befähigung an (Phil. d. Unb. I. S. 51); er rechnet den Menschen gelegentlich selbst zu den Thieren (Phän. d. sittl. Bew. S. 214), legt bei Schilderung der Entstehung seiner Triebe, wie Ordnungssinn, Liebe, auf die Analogie mit den Affen ein überflüssiges Gewicht und entblödet sich nicht, die Selbstbeherrschung des Hundes, der mit Unterdrückung des Naturtriebs dem Rufe seines Herrn folgt, auf ganz gleiche Stufe mit der Selbstbeherrschung des Menschen zu stellen, der seine Ehebruchs- und Diebstahlsgelüste mit dem Gehorsam gegen die zehn Gebote oder die Lehren des Herrn Pfarrers niederkämpft. Das klingt denn doch ziemlich stark an den Materialismus an, den Hartmann sonst bekämpfen will. Daneben fehlt es allerdings nicht an Ansätzen zu einer besseren Erkenntniss und Schätzung des spezifischen Werthes des Menschen; er wird ausdrücklich als „sittliche Persönlichkeit“ anerkannt und darauf sein persönlicher Werth u. sein sittliches Selbstgefühl gegründet (Phän. d. sittl. Bew. S. 171 f.); aber die pessimistische Grundanschauung lässt es nicht zu den nöthigen praktischen Konsequenzen kommen. Trotz dieses ethischen Charakters der menschlichen Persönlichkeit ist es für Hartmann noch eine offene Frage, ob die Behandlung des Menschen als Sklaven schon eine entmenschlichende und durch den Gattungstypus „Mensch“ ausgeschlossen sei; auch von ihm wird ferner die Mehrzahl der Menschen, die Masse der Ungebildeten, das Volk geringschätzig behandelt (als dummes Volk S. 646, Pöbel S. 685) und für die Minderheit der Gebildeten geradezu eine bevorzugte Stellung, eine Ausstattung mit Vorrechten verlangt, wie sie jede Aristokratie zu allen Zeiten besessen habe (S. 545).

Ebenso ist von der Schopenhauer'schen Unbilligkeit und Einseitigkeit in der Beurtheilung des Weibes noch ein gutes Theil auf Hartmann übergegangen. Er anerkennt zwar gelegentlich die besseren Seiten dieses Geschlechts, namentlich sein reich und zart entfaltetes Gemüthsleben (S. 286); aber er übertreibt auf der andern Seite seine Schwächen ganz in Schopenhauer'scher Weise und überbietet wo möglich noch dessen Beschuldigungen betreffend Ungerechtigkeit und Unwahrhaftigkeit durch die Behauptung, fast alle Weiber seien geborene Defraudantinnen aus Passion. Er erklärt das weibliche Geschlecht als Ganzes für einen moralischen Parasiten des männlichen, bezeichnet jede Einmischung weiblichen Einflusses in's Berufsleben des Mannes als ungehörigen Uebergriff und setzt schliesslich auch auf eine allmählige Umwandlung des weiblichen Charakters im Laufe der Generationen wenig Hoffnung. (S. 521—526).

Aus dem Bisherigen allem geht für uns hervor, dass die pessimistische Anschauung vom Menschen nicht geeignet ist, einer echten, tieferen Sittenlehre als Voraussetzung zu dienen. Diese verlangt als Subjekt wie als Objekt der Sittlichkeit ein Wesen, das nicht blosse, sei's unreale, sei's nur phänomenal-reale Erscheinung und bloss Mittel zu höheren Zwecken ist, sondern das Substanzialität, selbständige Bedeutung und einen Zweck in sich selber hat. Es ist ein Irrthum des Hartmann'schen Monismus, zu meinen, durch Anerkennung dieser Substanzialität der Individuen werde ihr Zusammenhang mit dem Absoluten zerrissen und der Mensch als substanziell getrenntes, fremdes Wesen neben Gott hingestellt; im Gegentheil, gerade weil und soweit er reale Manifestation, Offenbarung des mit ihm wesenseinen Absoluten ist, ist er etwas sehr Substanzielles, hat als bewusster Träger des Geistes trotz der Endlichkeit seines räumlich-zeitlichen Daseins einen unendlichen Gehalt in sich, besitzt einen absoluten Werth und ist in gewissen Sinne Selbstzweck, insofern er die Aufgabe hat, sein gottebenbildliches Wesen als Geist immer

reiner und freier zu entfalten. Nur darf man ihn nicht zum unbedingten Selbstzweck machen, womit allerdings der Egoismus als Prinzip der Moral sanktionirt würde, sondern muss zugeben, dass er anderseits auch wieder Mittel zu höheren Zwecken ist und, wo diese es wirklich verlangen, unbedenklich sein individuelles Wohl ihnen aufzuopfern die Pflicht hat oder von Andern dazu genöthigt werden kann. Es wäre sicher eine Uebertreibung zu verbieten, dass ein Mensch je als Mittel für fremde Zwecke gebraucht werde; wohl aber müssen diese Zwecke wirklich höhere, müssen berechtigt und gut sein, auch darf das Individuum nicht ohne Noth in seiner Wohlfahrt beeinträchtigt und nicht zum bewusst- und willenlosen Werkzeug gemacht werden. Wird diess nicht streng festgehalten, wird das Individuum einseitig nur als Mittelzweck betrachtet und sein Selbstzweck gestrichen, so führt diess zu einem Absolutismus, bei dem jedes Individuum höherer Ordnung, wie z. B. Familie und Staat, mit den Individuen niederer Ordnung auf das rücksichtsloseste und grausamste schaltet. Nein, der Mensch ist nicht bloss „Material zur Auslese im Kampfe um's Dasein“ und Kulturdünger; wäre das die richtige Anschauung von ihm, was könnte ihn, wenn er zu den Schwächeren, Unterliegenden gehört und nur zum Zertretenwerden da ist, antreiben, sein Wesen zu veredeln und nach freier Sittlichkeit zu streben, und was könnte ihn, wenn er zu den Stärkern gehört, abhalten, Anderer Rechte und Existenz zu vernichten, da ja an diesem Material, wenn es seinen Dienst gethan hat, doch nichts weiter gelegen sein kann? Es ist klar, wenn auch der Pessimismus in seiner milderen Gestalt von einer sittlichen Persönlichkeit und ihrem Werthe redet, so fehlt ihm doch der rechte Begriff einer Menschenwürde, die Jedem von Haus aus eigen ist, die Niemand an sich selbst entweihen oder an Andern verletzen darf, auch nicht an dem Geringsten und Schwächsten, und damit eine Hauptstütze der Moral. Er gefällt sich statt dessen in einem

vornehmen Aristokratismus, der, wenn mit ihm Ernst gemacht wird, die geniale oder gebildete Minderheit nothwendig zum Hochmuth, zu Verachtung und Ungerechtigkeit gegen die übrige Menschheit verleiten muss. Damit schreitet er aber nicht etwa dem Christenthum voraus, sondern führt hinter dasselbe, um fast zwei Jahrtausende, zurück; denn in der Anerkennung des unendlichen Werths jeder Menschenseele, in der Achtung des göttlichen Ebenbildes auch im Schwachen, Geringen, Verstossenen, im „Volke", in den Armen und Ungelehrten, in der Erhebung des Weibes aus dem Zustand unwürdiger Geringschätzung und seiner Berufung zur Ebenbürtigkeit mit dem Manne und zu treuer sittlicher Mitarbeit (nicht Schmarotzerei) nach dem Mass seiner Gaben, hat das Christenthum eine seiner grossartigsten und wohlthätigsten Seiten entfaltet und dadurch den harten, selbstsüchtigen Aristokratismus der alten Welt, hoffentlich für immer, gebrochen.

Doch wir müssen noch zwei spezielle Punkte berühren, die wir bei der Beurtheilung der pessimistischen Anthropologie bis jetzt ausser Acht gelassen haben, die Bezeichnung des Menschen als *vergängliche* und als *determinirte* Erscheinung, und fragen, wie diese beiden Bestimmungen sich zu Voraussetzungen einer echten Sittenlehre eignen. Hier werden die Urtheile der Gegner des Pessimismus aus einander gehen. Die Einen werden die erste, die Andern die zweite, und wieder Andere beide Bestimmungen als unverträglich mit einer solchen bezeichnen. Dass Schopenhauer und Hartmann dem Menschen die individuelle Fortdauer nach dem Tode absprechen, ist für Manche vielleicht der schwerste Fehler in ihrem System und schon allein Grund genug zu dessen unbedingter Verwerfung. Auch ich tadle die zelotische Weise, mit welcher der Pessimismus den Unsterblichkeitsglauben bekämpft, und die Unbilligkeit, mit welcher er dem Glauben an's Jenseits, der himmlischen Sehnsucht ohne Unterschied einen Egoismus vorwirft, der noch viel selbstsüch-

tiger und unnobler sei, als die gemeine irdische Selbstsucht (Phän. d. sittl. Bew. S. 20). Ich halte die ganze Polemik wider die angebliche transscendente Klugheitsmoral des Christenthums (S. 40—45), als handelte es sich bei ihm nur um eine ordinäre Spekulation und Versicherung auf den Himmel, für über das Ziel hinaus schiessend und darum verfehlt und verweise zum Belege dessen auf das, was die „Reform“ (S. 364—365) auf diese Polemik erwidert, insbesondere die folgenden Bemerkungen. „Einen Rückhalt für die Moral haben in dem Glauben an ein ewiges Ziel der Welt, an eine in Leben und Tod sich offenbarende ewige Gerechtigkeit, welche die Heiligkeit der sittlichen Weltordnung und ihrer Forderungen bekräftigt, und diesen Glauben in den jeweilen gegebenen Zeitvorstellungen ausdrücken, ist denn doch etwas ganz Anderes, als himmlische Lohnsucht und Höllenfurcht zum Moralprinzip zu erheben.“ — „Der Vorwurf der transscendenten egoistischen Pseudomoral ist nur am Platze gegenüber einer ganz äusserlichen, groben Auffassung des Christenthums, wie sie namentlich im Mittelalter die herrschende war, aber auch heute noch ihre Anhänger findet, und dieser wirklichen Pseudomoral gegenüber mag Hartmann Recht haben mit seiner Behauptung, dass sie nur in Zeiten der Rohheit und des Aberglaubens, der ungeordneten politischen und sozialen Zustände nützlich gewirkt, aber auch da nicht ethische Gesinnung, sondern nur äussere Gesetzlichkeit des Handelns erzeugt habe, dass sie dagegen für Menschen, die aus diesen Zuständen herausgetreten seien, kein Motiv des sittlichen Handelns mehr abgeben könne.“

Von diesem Gesichtspunkt aus kann ich aber auch dem pessimistischen Moralsystem, so wenig ich der Lehre von dem schlechthin Vergänglichsein des menschlichen Individuums Beifall zolle, doch nicht schon um ihretwillen den Vorwurf der Pseudomoral machen. Auch wer mit der Unsterblichkeit der Gattung nicht zufrieden ist, sondern auch dem Individuum seinen Theil

daran gönnen möchte und, in welcher Form immer, an die Entfaltung eines in ihm beschlossenen ewigen Lebenskeims, an das Fortleben und -wirken Alles dessen glaubt, was an ihm wahrhaft Geist ist, wird doch nie seine Sittlichkeit auf Belohnungen und Strafen im Jenseits stützen oder von der Annahme eines progressus in infinitum in demselben abhängig machen, sondern, wenn seine Sittlichkeit echt ist, das Gute thun aus Liebe zum Guten selbst oder, was im Grunde auf dasselbe herauskommt, zu Gott als dem Inbegriff des Guten. Dann muss er aber auch die Möglichkeit zugeben, dass ein Anderer, ohne den Glauben an individuelle Fortdauer, wenn seine Leugnung derselben nur nicht einer materialistischen Neigung zur Leugnung des Geisteslebens und seiner Superiorität über das sinnliche Dasein oder gar zur Leugnung des Sittlichen selbst entspringt, sondern lediglich einer Nöthigung seines individuellen Denkens, ebenso den Werth des Daseins für sittliche Zwecke und die Forderungen der echten Moral erkenne, und dass diese ihrer nothwendigen Stützen auch bei seiner Theorie nicht ermangle. Etwas anders verhält es sich nach meiner Meinung mit der zweiten fraglichen Bestimmung, dass der Mensch schlechthin determinirt sei; doch ist dieser Punkt so wichtig und schwierig, dass wir ihm ein eigenes Kapitel widmen müssen.

IV KAPITEL.

Der pessimistische Determinismus und die Willensfreiheit.

Zu den unentbehrlichsten Voraussetzungen des sittlichen Handelns pflegt die Moral den freien Willen zu rechnen, vermöge dessen der Mensch ohne äussern oner innern Zwang, mit wirklicher, nicht bloss scheinbarer Selbstständigkeit sich zu diesem oder jenem entscheiden, das Gute oder Böse wählen kann. Diesen freien Willen leugnet der Determinismus, zu dem auch der Pessimismus sich bekennt. Nach Schopenhauer ist der Wille nur frei als das Ding an sich, das schöpferische Prinzip, das ausser aller Zeit ist und allmächtig über Essenz und Existenz aller Erscheinungen und Individuen entscheidet; die Erscheinung des Willens aber, die jedes Ding darstellt, ist nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt; das gilt auch vom Menschen. Sowie jedes Ding in der Natur seine Kraft und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkungen bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen, so hat auch er seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Charakter, welcher die Erschei-

nung seines intelligiblen Charakters, des Willens an sich ist. — Die menschliche Person ist nie frei, obwohl sie die Erscheinung eines freien Willens ist; denn eben von dessen freiem Wollen ist sie die bereits determinirte Erscheinung, und diese entwickelt die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, welche aber, wegen der ausserzeitlichen Einheit jenes Wollens an sich mit der Gesetzmässigkeit einer Naturkraft sich darstellt. Jede einzelne That der Person ist dem (vorzeitlichen) freien Willen zuzuschreiben und kündigt sich dem Bewusstsein unmittelbar als solche an; daher hält Jeder a priori sich auch in einzelnen Handlungen für frei, und erst a posteriori, aus Erfahrung und Nachdenken erkennt er, dass sein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven. Daher kommt es, dass jeder Roheste, seinem Gefühl folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigste vertheidigt, während die grossen Denker aller Zeiten, ja sogar die tiefsinnigeren Glaubenslehrer sie geleugnet haben. (W, a. W. u. V. I. § 55).

In dieser Theorie sollen die Gegensätze der Nothwendigkeit und Freiheit sich aufs beste mit einander vereinen; in Wahrheit aber ist die Annahme einer transscendentalen Freiheit mit empirischer Unfreiheit in ihrem Gefolge völlig haltlos und widersinnig, so widersinnig, als es im politischen Leben wäre, durch einen einmaligen Freiheitsakt sich jeder Freiheit für die Zukunft zu entäussern, (wie die Franzosen wirklich mit der Sanktion des absoluten Erbkaiserthums durch das allgemeine Stimmrecht gethan haben), und für diese faktische Unfreiheit sich dann mit der ursprünglich der Nation zugekommenen Freiheit zu trösten. Aber auch wenn wir diese transscendentale Freiheit ganz bei Seite lassen, so könnte gleichwohl die strenge Determinirtheit des menschlichen Willens eine Thatsache sein, die zwar nicht aus der Metaphysik, wohl aber aus der Erfahrung sich ergäbe, und sie müsste es sein, wenn Schopenhauer's Theorie vom Cha-

rakter richtig wäre. Der Charakter nämlich ist bei ihm etwas von Anfang Gegebenes, die Art des Daseins eines Dinges, die Idee, welche sich in ihm offenbart, ist blosse Naturerscheinung, ja blosser, an sich unvernünftiger Naturtrieb. Er ist unveränderlich; der wesentliche ethische Gehalt unseres Lebenswandels ist bestimmt, und nur das Unwesentliche, die äussere Gestaltung unseres Lebenslaufs hängt ab von den Gestalten, unter welchen die Motive sich darstellen. Wohl hat der Mensch die Wahlentscheidung vor dem Thier voraus; das heisst aber nur so viel, dass er der Kampfplatz der Motive ist, ohne ihrer Herrschaft entzogen zu sein. Wohl gibt es auch nach Schopenhauer einen sog. erworbenen Charakter, der durch Erfahrung und Nachdenken gewonnen wird; aber dieser ist nicht etwa eine veränderte Denkart, sondern möglichst vollkommene Kenntniss der eigenen Individualität mit ihren gesammten Stärken und Schwächen, der unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen Charakters, die uns in den Stand setzt, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person besonnen und methodisch durchzuführen. Nur in einem einzigen Falle wird die ursprünglich dem Willen (als Ding an sich) zugekommene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar, dann nämlich, wenn es zur Verneinung des Willens zum Leben kommt, wie einst ausserzeitlich die Entscheidung zur Bejahung stattfand. Diese tritt ein, wenn der Mensch die vollendete Erkenntniss seines eigenen Wesens erlangt und damit die Erkenntniss der Welt und des Lebens mit ihrer Nichtigkeit und Bitterkeit, und diese Erkenntniss aus einem Motiv ein Quietiv (eine zur Ruhe bringende, statt in Bewegung setzende Ursache) wird, das den Willen sich vom Leben abwenden und den Menschen zu freiwilliger Entsagung und gänzlicher Willenslosigkeit gelangen lässt. Aber auch für diesen Fall weiss Schopenhauer die ausnahmslose Determination des Willens in der Erscheinung durch die Bemerkung zu wahren, dass der Zustand (der Willenslosigkeit), in welchem der Charak-

ter der Macht der Motive entzogen werde, nicht unmittelbar vom Willen ausgehe, sondern von einer veränderten Erkenntnissweise, dass der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändere, wohl aber als Ganzes selbst völlig aufgehoben werde durch Veränderung der Erkenntniss. (§ 56, 67, 70). — So werden mit scharfsinnigen Künsteleien die Widersprüche verdeckt, und wird an der Unveränderlichkeit des Charakters starr festgehalten. Ja, diese Unveränderlichkeit erstreckt sich sogar über den einzelnen Menschen hinaus auf ganze Geschlechter, da nach Schopenhauer's Theorie von der Erblichkeit der Eigenschaften das Individuum den Charakter vom Vater und den Intellekt von der Mutter überkommt (W. a. W. u. V. II. Kap. 43), so dass also derselbe Charakter, derselbe individuell bestimmte Wille in allen Descendenten eines Stammes vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter lebt, und ihm nur in jedem ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntniss beigegeben ist. Ueber diese mit äusserster Konsequenz durchgeführte Leugnung des indeterminirten freien Willens kann man sich indess nicht wundern, wenn man bedenkt, dass der Wille bei Schopenhauer gar nicht etwas nur dem Menschen Eigenthümliches und spezifisch Geistiges ist, sondern eine blosse Naturkraft, die ebenso in der ganzen übrigen Natur, nur dem Grade nach verschieden, dem Wesen nach aber identisch, waltet und überall dem Gesetze der Kausalität mit eherner Nothwendigkeit folgt, nur dass diese in den verschiedenen Gestalten von Ursache, Reiz und Motiv auftritt. Denn durch diese Identifizirung des menschlichen Willens mit den in der übrigen Natur waltenden ähnlichen Erscheinungen, den Naturkräften und Naturtrieben, wird der menschliche Wille ebenso heruntergesetzt, als jene über Gebühr emporgehoben.

In dieser Schroffheit freilich war die Theorie von der Willensdeterminirtheit nicht haltbar; denn die starre Unveränderlichkeit des Charakters ist nicht nur aus der Erfahrung nicht zu beweisen,

die neben manchen Beispielen, welche dafür zu sprechen scheinen, auch Beispiele des entschiedenen Gegentheils bietet, sondern sie widerspricht auch gar zu sehr den unentbehrlichsten Voraussetzungen der Ethik, daher Hartmann selbst, wie wir früher sahen, diese Behauptung aus sittlichen Gründen bekämpft und verworfen hat. Im Uebrigen aber steht auch Hartmann mit seiner Willenstheorie zu sehr auf dem gleichen Boden mit Schopenhauer, um über den Determinismus hinauskommen zu können. Auch ihm heisst ja Wille Alles, was in der Materie, im Pflanzen-, Thier- und Menschenreich das wirksame Prinzip ist, nur dass der Wille hier sich mit unbewusster, dort mit bewusster Vorstellung verbindet, je nach der niedern oder höhern Erscheinungsform desselben Wesens, des ewig Unbewussten. (Phil. d. Unb. II. S. 118—119). Daher auch hier keine Möglichkeit einer wirklichen Willensfreiheit. Zwar leugnet Hartmann dieselbe nicht in jedem Sinne; er anerkennt die Nothwendigkeit einern innern oder sittlichen Freiheit, obschon er diese „Kollektivfirma“ wenig angemessen findet, eines Ledigseins von verschiedenen Arten des Zwanges, welche hinreicht, eine innere Sittlichkeit zu ermöglichen, und führt als solche Formen der Freiheit auf: die Freiheit von dämonischem Besessensein (individuelle Selbstthätigkeit), die Freiheit von pathologischen Störungen des normalen physiologischen Prozesses der Genesis des Wollens, wie Irrsein, Somnambulismus, habituelles Laster, krankhafte Affekte und Leidenschaften (subjektive Zurechnungsfähigkeit), die Freiheit von dem Zwang der unwillkürlich im Bewusstsein auftauchenden Wahrnehmungs- und Vorstellungsreihen (bewusste Aktivität der Vorstellungserzeugung), die Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive (Selbstbeherrschung), die Freiheit von dem Zwange des Egoismus (Selbstverleugnung), die Freiheit von dem Zwang des Willens durch eine äussere Autorität (Autonomie des Willens), die Freiheit des Willens von dem Uebergewicht der

gefühlsmässigen Motive (praktische Vernünftigkeit). (Phän. d. sittl. Bew. S. 396—469). Aber so viel Treffendes er über diese einzelne Freiheiten oder, richtiger, Formen der Freiheit zu sagen weiss, die Hauptsache, von der sie alle nur unentbehrliche Voraussetzungen oder nothwendige Folgen sind, die Freiheit des Willens im eigentlichen, umfassenden Sinne, die Fähigkeit wirklicher Selbstbestimmung verwirft er mit grösster Entschiedenheit. Auch ihm ist das menschliche Wollen, wie Schopenhauer, das einfache Resultat des Zusammenwirkens der zwei Faktoren Charakter und Motive, so dass der Mensch mit derselben Nothwendigkeit will und handelt, mit welcher der Stein zu Boden fällt. Nur ist ihm der Charakter nicht etwas starr Unveränderliches, sondern Modifizirbares; er wird nämlich seinem Haupttheil nach zwar von Jedem auf die Welt gebracht, theilweise aber auch erworben, indem durch die Macht der Gewohnheit wenigstens unwichtigere Eigenschaften neu hinzutreten, oder vorhandene verstärkt oder geschwächt werden (Phil. d. Unb. II. S. 267). Aber in Bezug auf seine Stellung zur indeterministischen Willensfreiheit ändert das nichts; Hartmann meint vielmehr, den Begriff derselben, nachdem er ihn wie ein Wild durch sein ganzes Revier gehetzt und aus seinen verstecktesten Schlupfwinkeln vertrieben habe, unter lautem Halali Blasen für todt erklären zu können. Ja, er geht so weit, in allem Ernste zu behaupten, dass auch in ethischer Hinsicht der Determinismus den Vorzug verdiene, dass er sogar allein vor dem Forum der Ethik bestehen könne, während die indeterministische Willensfreiheit unvereinbar sei mit den Grundbedingungen des sittlichen Lebens. Die gewöhnliche Anschauung, welche diesen Vorwurf eben dem Determinismus macht, wird also hier dadurch widerlegt, dass man einfach den Spiess umdreht und auf die Brust des Gegners richtet, dass der Determinismus nicht nur sich selbst von der Anklage freispricht, sondern statt seiner den Ankläger auf die

Anklagebank setzt. Sowohl die sittliche Selbstzucht, sagt Hartmann, als auch die Erziehung Anderer zur Sittlichkeit stützt sich gänzlich auf das Vorhalten geeigneter Motive u. die Erwartung, dass diese Motive ihre determinirende Kraft nicht versagen werden; bei einer indeterminirten Willensentscheidung aber, die von den Motiven und dem Charakter unabhängig sein soll, schlechthin unabhängig von den Maximen, die mein Bewusstsein erfüllen, von dem Pflichtgefühl, das mich beseelt, von den charakterologischen Trieben, die zum Guten drängen, von meinem Abscheu gegen das Schlechte und von der praktischen Vernunft, die mir den Weg des Rechten weist, ist der Ausfall der Willensentscheidung zum Guten a priori um nichts wahrscheinlicher als derjenigen im entgegengesetzten Sinne. Dann ist aber auch alle Mühe der Erzieher und die eigene, die Keime des Guten zu entfalten, die des Bösen zu ersticken, vergeblich; dann bleibt mir nichts übrig, als verzweifelnd an jeder Möglichkeit eines Einflusses auf die Sittlichkeit meiner Willensentscheidung die Hände in den Schooss zu legen und passiv abzuwarten, was meinem liberum arbitrium belieben wird; dann muss ich aber auch selbstverständlich jede Verantwortlichkeit für den Ausfall dieser Entscheidung zum Guten oder Bösen ablehnen.

Diese Beweisführung wäre nicht übel, wenn sie nicht von einer falschen Voraussetzung ausgienge. Sie wählt sich nämlich als Gegner wohlweislich einen extremen, bodenlosen Indeterminismus, mit dem natürlich leichter fertig zu werden ist. Denn als solchen müsste man doch die Behauptung bezeichnen, dass unsere Willensentscheidungen von allen Maximen, Trieben, Gefühlen etc., die zum Guten (oder Bösen) drängen, schlechthin unabhängig seien. Wenn aber Hartmann selbst sich das Recht genommen hat, den extremen Determinismus Schopenhauer's (seine Unveränderlichkeit des Charakters) abzulehnen, so wird er uns ein ähnliches Recht nach der andern Seite hin nicht versagen

und die Möglichkeit eines „gemässigten, der Erfahrung Rechnung tragenden Indeterminismus oder, wie ich lieber sagen möchte, „Antideterminismus“ nicht von vorn herein leugnen können. Gewiss, schlechthin unabhängig von Motiven und Trieben, von äussern und inneren Einflüssen ist auch der Freieste nicht; aber beeinflusst werden, z. B. vom Wahren und Guten, und zu seinen Gunsten den Entscheid fällen, heisst noch lange nicht dazu *determinirt*, *unbedingt bestimmt*, förmlich *gezwungen* sein. Das Vertrauen also, dass geeignete Motive ihre Kraft gegenüber Gemüth und Willen nicht versagen werden, darf man auch ohne Determinismus haben, nur dass man diese Kraft sich nicht physisch, sondern moralisch wirkend denkt und auf den Erfolg als etwas Wahrscheinliches hofft, nicht mit mathematischer Gewissheit rechnet. Aber diese mathematische Gewissheit, die der Determinist bei genügender Kenntniss des Charakters und der Verhältnisse eines Menschen mit Bezug auf seine Willensentscheidung in einem gegebenen Falle haben müsste, ist in Wirklichkeit nicht vorhanden; auch der Gescheideste und Kundigste kann sich bei Voraussagung fremder Entschlüsse bisweilen ganz verrechnen. Kommt man also beiderseits über die *Wahrscheinlichkeit* einer so oder anders beschaffenen Willensentscheidung und das Vertrauen auf die Kraft geeigneter Motive nicht hinaus, so hat der Determinismus vor seinem Gegner keinen Vorzug, und mit der irrigen Voraussetzung einer schlechthinigen Unabhängigkeit von allen Motiven und Trieben fällt auch Alles, was demselben in ethischer Hinsicht schuldgegeben wird, wie Vergeblichkeit sittlicher Bemühung an sich und Andern, Unmöglichkeit sittlicher Verantwortung, von selbst dahin. Wir kümmern uns daher nicht weiter um Hartmann's pathetische Auslassungen über den „Fluch“ des liberum arbitrium und die Nothwendigkeit, einen Solchen, der damit wirklich behaftet wäre, dessen Willensentscheidungen so unberechenbar, so unbestimmbar durch Motive, ja selbst Strafandrohungen wären, wie einen Wahnsin-

nigen durch Einsperrung und Bewachung unschädlich zu machen, sondern fragen statt dessen, wie es mit dem Determinismus in ethischer Hinsicht bestellt, wie denn er mit den Grundbedingungen des sittlichen Lebens vereinbar sei.

Zunächst frägt es sich, wie es beim Determinismus mit der sittlichen Verantwortlichkeit und Schuld im Falle unrichtiger Willensentscheidung steht. Wenn wirklich der Mensch mit derselben Nothwendigkeit will und handelt, mit welcher der Stein zu Boden fällt, wenn er genau so wollen und handeln muss, wie er thut, so wird der gesunde Menschenverstand eine sittliche Verantwortlichkeit für solch' ein Thun unbegreiflich finden, und auch das sittliche Gefühl sich dagegen auflehnen. Denn so wenig der Stein dafür kann, wenn er unglücklicherweise im Fallen einen Menschen verletzt oder gar tödtet, so wenig kann ich dafür, wenn meine absolut nothwendige Willensentscheidung böse oder gar verbrecherisch ausfällt. Doch der Determinismus weiss guten Rath, auch wo er theuer ist. Schopenhauer begründet die sittliche Verantwortlichkeit, wie schon erwähnt, nicht auf das zeitliche Wollen, sondern auf die vorzeitliche Entscheidung des Willens, der das Individuum nach seinem Dasein und Sosein gesetzt hat und ja dessen Wesen selbst ist, auf das (vor der Geburt!) selbstgewollte esse, nicht auf das operari, das nur seine nothwendige Folge ist. Diese abenteuerliche philosophische Grille bedarf keiner weiteren Widerlegung. Im Gegensatze zu Schopenhauer bleibt Hartmann auf dem Boden des zeitlichen Daseins und behauptet, dass der Mensch nicht für das, dass er so ist, sondern dass er so handelt (das Reden und Unterlassen mit inbegriffen) verantwortlich gemacht, dass seine Schuld nirgends anders als im operari gesucht werde. (Phän. d. sittl. Bew. S. 429 und 476). Das ist aber auch wieder eine Einseitigkeit und beruht auf einem oberflächlichen Begriff von sittlicher Verantwortlichkeit. Denn jede tiefer gehende Moral wird auch die Gedanken, Gefühle, die Gesinnung, den Herzenszustand, die

ganze jeweilige sittliche Beschaffenheit, also auch das esse (mit dem operari) vor ihren Richterstuhl ziehen und, wenn böse oder mittelmässig, verurtheilen, weil ja zur Herbeiführung dieser sittlichen Beschaffenheit auch eine Reihe eigener Willensentscheidungen mitgewirkt hat, das operari auch wieder Ursache des esse geworden ist, wobei immerhin angeborene fehlerhafte Neigungen und gefährliche Lebensverhältnisse, wie billig, als Milderungsgründe der Schuld betrachtet werden.

Allein abgesehen von dieser Einseitigkeit ist Hartmann's Begründung der Verantwortlichkeit auch sonst ungenügend. Verantwortlich ist man nach ihm zunächst im äusserlichen Sinne, dem Staate, der Gesellschaft gegenüber um seiner individuellen Selbstthätigkeit willen, weil die Gesellschaft sich an Niemand anders halten kann, als an den Thäter, vorausgesetzt, dass er sittlich zurechnungsfähig sei, d. h. nicht in einem Gemüths- oder Geisteszustand pathologischer Art, welcher den normalen Gang des Motivationsprozesses in solchen Punkten beeinträchtigt, welche für die Entschliessung zur That wesentlich waren. (S. 405—406). Es liegt aber auf der Hand, dass diese äussere Verantwortlichkeit, derzufolge man den Thäter fasst, weil man Niemand anders fassen kann, keinen ethischen, sondern nur einen polizeilichen Werth hat. Sodann ist man innerlich verantlich, seinem Gewissen gegenüber, sittlich schuldig, wenn man unrecht handelt, weil man es fahrlässig versäumt hat, solche Vorstellungen bei sich rechtzeitig zu erzeugen, welche geeignet waren, sittliche Triebfedern in Bewegung zu setzen und dadurch den zur unsittlichen Handlung führenden Trieb zu unterdrücken. Doch hört nach Hartmann diese innere sittliche Verantwortlichkeit bei den höheren Graden der Leidenschaft auf, wo der Mensch mit der Naturgewalt einer Lawine verheerend dem Abgrunde zurast. Ich meine vielmehr, sie höre bei diesem System schon da auf, wo sie anfängt, weil eine solche Begründung der inneren Verantwortlichkeit mit der Selbstbeherrschung an den Grund-

voraussetzungen des Determinismus scheitert. Denn woher soll dem Menschen, dessen Wollen nur das unabwendbare Resultat des Spiels der Motive und Triebe ist, die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung, zur Erzeugung sittlich heilsam wirkender Vorstellungen von sich aus, kommen? Oder wenn sie wirklich sich bei ihm vorhanden und thätig zeigte, wenn er ein so grosses Mass von Willenskraft besässe, wäre dann nicht diese Fähigkeit, dieses Mass von Willenskraft ebenfalls streng determinirt, da es ja eine undeterminirte Willensregung und -Wirkung gar nicht gibt, wäre nicht die Selbstbeherrschung des Einen so n o t h w e n d i g, wie ihr Fehlen beim Andern, das Eine ein unbedingtes M ü s s e n, das Andere ein unbedingtes N i c h t k ö n n e n? Nein, mit der Selbstbeherrschung darf der Determinismus nicht kommen, wenn er nicht ein Anleihen beim Antideterminismus machen will. Die von Hartmann behauptete sittliche Verantwortung hat somit in seinem eigenen System keinen Grund; aber auch wenn sie einen solchen hätte, so wäre sie selbst dann noch ungenügend in der ihr gegebenen Begrenzung. Denn wenn auch zugestanden werden muss, dass hochgradige Leidenschaft, sofern sie in natürlicher, vielleicht ererbter Anlage begründet ist, die sittliche Verantwortlichkeit mindert, so kann doch von einem Aufhören, einer völligen Aufhebung derselben in solchem Fall nicht die Rede sein, da durch Wachsamkeit und unablässigen Kampf gegen die Leidenschaft ihr Anschwellen zur unaufhaltsamen Lawine hätte verhindert werden sollen, und es darf von ihr nicht die Rede sein, wenn nicht das Gebiet der sittlichen Verantwortlichkeit in bedenklicher Weise eingeschränkt, und dieselbe gerade auf dem gefährlichsten Punkt soll negirt werden.

Mit der sittlichen Verantwortlichkeit und Schuld hängt Begriff und Berechtigung der S t r a f e unmittelbar zusammen. Ist jene in einem System nicht genügend begründet, so wird auch die Strafe im tieferen, moralischen Sinn darin keinen Platz haben. Nun ist klar, dass einem Menschen gegenüber, der mit derselben

Nothwendigkeit will und handelt, mit welcher der Stein fällt, eigentlich keine Strafe zulässig ist, wenigstens nicht aus dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit, als verdientes, um seiner Schuld willen über ihn verhängtes Uebel. Will man dennoch auf die Bestrafung von Handlungen, die als Vergehen und Verbrechen betrachtet werden, nicht verzichten, so übt man sie nur darum, weil die menschliche Gesellschaft, die sonst schwer bedroht wäre, ihrer nicht entbehren kann; man betrachtet dann die Strafe nicht als Busse für die Vergangenheit, sondern nur als Vorsichtsmassregel, als einen Denkzettel für die Zukunft; man behandelt den Uebelthäter wie einen Irren, Rasenden, den man unschädlich machen muss, oder wie einen Kranken, den man um seines lästigen, ansteckenden Leidens willen absondert, auch wohl schmerzhaften Operationen unterwirft, um die Krankheit mit ihren Gefahren zu beseitigen. Doch sollte man sich dabei immer gestehen, dass ihm eigentlich mit dem ihm angethanen, leider unerlässlichen Uebel ein Unrecht geschieht, und sich daher der grösstmöglichen Milde gegen ihn befleissen. Wo nun der Determinismus einen hohen Begriff von der Würde des Menschen gestattet, wo er den absoluten Werth der menschlichen Persönlichkeit anerkennt, sich mit ethischem Optimismus verbindet, wird er diess auch mehr oder weniger thun; aber dem pessimistischen Determinismus fehlt eben diese Anerkennung, und er geräth daher in Versuchung, in einseitiger Verfolgung des Gesellschaftsinteresses, wider Erwarten so hart und noch härter gegen den Uebelthäter zu sein, als Andere, die ihm die Verantwortlichkeit für sein Thun im vollsten, indeterministischen Sinne zuschreiben. Schopenhauer wenigstens ist dieser Versuchung augenscheinlich erlegen, während er freilich da, wo dieses Gesellschaftsinteresse ihm nicht gefährdet scheint, es mit der Strafe um so leichter nimmt. In Beidem verräth sich der Charakter der Aeusserlichkeit, welcher seiner Theorie von der Strafe eigen ist.

Diese besteht nämlich kurz in Folgendem. Schopenhauer kennt

vorab kein Strafrecht ausser dem Staate; alles solche ist ihm allein begründet durch das positive Gesetz, welches v o r dem Vergehen diesem eine Strafe bestimmt hat, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwaigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen sollte. Dieses positive Gesetz ist anzusehen als von allen Bürgern des Staates sanktionirt und anerkannt, gründet sich also auf einen gemeinsamen Vertrag. Folglich ist der unmittelbare Zweck der Strafe im einzelnen Fall Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages. Der einzige Zweck des Gesetzes aber ist A b s c h r e k k u n g von Beeinträchtigung fremder Rechte. Gesetz und Strafe sind wesentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit, wodurch sich Strafe von Rache unterscheidet. Eigentlich soll nicht der M e n s c h, sondern nur die T h a t gestraft werden, damit sie nicht wiederkehre; der Verbrecher ist bloss der Stoff, a n d e m diess geschieht. (W. a. W. u. V. I § 62. II. Kap. 47). Also die reine Abschreckungstheorie zur Sicherung der Gesellschaft ohne den Zweck einer Sühne oder Busse, oder der moralischen Besserung, welche nach Schopenhauer gar nicht möglich ist; die Strafe beschränkt auf kriminelle Vergehen, auf Verletzungen fremder Rechte, unter welchen Begriff doch nicht Alles, was im Kulturstaate mit Recht verboten ist, gebracht werden kann, beschränkt auf den Staat, so dass die nicht staatliche Erziehung zu ihr eigentlich kein Recht hat, ja streng genommen, auf den rein demokratischen Staat, da in allen übrigen die Anerkennung der Gesetze durch alle Bürger eine Fiktion ist, endlich nur darin bestehend, dass den Motiven zum Verbrechen ein entsprechendes Gegenmotiv entgegengesetzt wird, das dem mit Strafe Bedrohten oder schon Bestraften sich hinfort immer zu rechter Zeit in der Erinnerung einstellen soll: heisst das nicht die Strafe ebenso sehr degradiren, als ihr Gebiet ungehörig einschränken, wenn auch den hier geltend gemachten Gesichtspunkten durchaus nicht alle Berechtigung abzusprechen ist? Wird sie damit nicht auf eine Linie gestellt mit den

Schlägen, die das Thier bekommt, damit in seinem Kopfe ein unzerreissbarer Zusammenhang zwischen der Vorstellung der ihm verbotenen Dinge und des darauf folgenden Schmerzes zur Abschreckung für die Zukunft hergestellt werde? Und hat eine solche Strafe noch überhaupt einen ethischen oder nicht vielmehr nur einen rein polizeilichen Werth? Wenn dann Schopenhauer weiter die Strafe zum Vergehen in dem Sinne in's richtige Verhältniss gesetzt wissen will, dass das Pfand dem Werthe dessen angemessen sein müsse, wofür es hafte, so ist hieran gewiss etwas Richtiges; aber äusserlich aufgefasst und ausschlieslich, mit Ignorirung anderer ebenso berechtigter Gesichtspunkte geltend gemacht, führt dieser Grundsatz doch zu harten und unrichtigen Konsequenzen. Denn als eine solche muss ich es bezeichnen, wenn Schopenhauer die Todesstrafe schlechterdings nothwendig findet zur Sicherstellung des Lebens der Bürger. Mag sie das immerhin sein mit Bezug auf Zeiten und Länder mit unzureichender Staatsgewalt und schlechten Gefängnisseinrichtungen und dann aus dem Gesichtspunkt der Nothwehr gerechtfertigt werden, so sollte doch der moderne Kulturstaat noch andere Mittel haben, um das Leben seiner Bürger zu sichern, und er hat auch schon den Beweis geleistet, dass er der Todesstrafe entbehren kann. Mit dieser Anwendung jenes Grundsatzes von der Angemessenheit des Pfandes zu dem, wofür es haftet, kommt Schopenhauer auf einem Umwege zu der von ihm prinzipiell verworfenen Vergeltungstheorie und zwar in ihrer rohen, äusserlichsten Gestalt (Leben um Leben, Auge um Auge!) zurück, und wenn er als ferneren Grundsatz für die Strafrechtspflege den aufstellt, dass bei Bestimmung des Strafmasses die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht komme, so dass also z. B. eine recht starke Versuchung im Falle des Unterliegens nicht zur Milderung, sondern zur Verschärfung der Strafe Anlass gäbe, so fügt er zur Härte noch eine augenscheinliche Ungerechtigkeit, aus demselben

Grunde, weil er eben rücksichtslos nur den einen an sich vollberechtigten, aber hier bis zum Egoismus verfolgten Zweck der Sicherung der Gesellschaft im Auge hat.

Nicht so ganz äusserlich und sozialegoistisch fasst Hartmann die Strafe auf. Zwar stimmt auch er dem Satze Seneca's bei, kein Kluger strafe, weil gesündigt worden sei, sondern damit nicht gesündigt werde; aber er lässt doch neben dem Hauptzweck des Schutzes der Gesellschaft die sittliche Zucht des Verbrechers insoweit als Nebenzweck gelten, als der Hauptzweck es zulasse (Phän. d. sittl. Bew. S. 210); er kennt auch ein Strafrecht ausserhalb der Sphäre der Justiz im täglichen Leben und betrachtet beides zusammen als die eine Seite der vergeltenden Gerechtigkeit des (im engeren oder weiteren Sinne so zu nennenden) Richters (S. 518—519). Aber er verwirft doch (was mit dieser vergeltenden Gerechtigkeit, die sowohl lohnt als straft, wenig harmonirt) nicht etwa nur eine äusserliche, harte Vergeltungstheorie, sondern jede Verbindung des Strafrechts mit dem Vergeltungsprinzip überhaupt, das ihm mit blosser Rachsucht zusammenfällt. Doch entdeckt er in dem Trieb nach Vergeltung den historischen Entstehungsgrund alles Strafrechts, so nämlich, dass allmählig ein Gebiet nach dem andern der Privatrache entzogen, und die Vergeltung des Unrechts dem Staat übertragen wurde; auf diesem Wege schuf die unbewusste Vernunft durch den Instinkt der Vergeltung das wirksamste Präventivmittel gegen Vergehen in der Strafrechtspflege, die aber heute jene Entstehungsursache nicht zu ihrem Vernunftgrunde machen darf. Gewiss ist an dieser historischen Ableitung viel Wahres und in Hartmann's Erörterung über das Vergeltungsprinzip viel Lehrreiches; aber die reine Beziehung der Strafe auf die Zukunft ist doch einseitig, und die Verwerfung des Zweckes der Sühne, wie man zur Vermeidung von Missverständnissen statt strafender Vergeltung (von menschlicher Seite) wohl besser sagen würde, verkennt das innerste

Wesen der Strafe, das eben nur unter Voraussetzung eines freien Willens zu begreifen ist, für dessen üble Selbstbestimmung gestraft, d. i. Sühne auferlegt wird.

Aus dem sittlichen Verantwortlichkeitsgefühl, wofern es in einem gegebenen Falle zum Schuldbewusstsein sich gestaltet, geht unmittelbar hervor die Reue, auf welche die christliche Ethik als auf ein Vehikel des sittlichen Fortschritts, als das eigentliche Mittel der Abwendung vom Bösen, grosses Gewicht legt. Wie begreift und beurtheilt der pessimistische Determinismus diese ethische Erscheinung? Schopenhauer äussert sich über sie (W. a. W. u. V. I. § 55) folgendermassen. „Reue entsteht nimmermehr daraus, dass (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, dass die Erkenntniss sich geändert hat. Das Wesentliche und Eigentliche von dem, was ich jemals gewollt, muss ich auch noch wollen; denn ich selbst bin dieser Wille, der ausser der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber, was ich gethan habe, weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas Anderes that, als eigentlich meinem Willen gemäss war. Die Einsicht hierin, bei richtiger Erkenntniss, ist die Reue. Diess erstreckt sich nicht allein auf die Wahl der Mittel und Beurtheilung des Zweckes, sondern auch auf das eigentlich Ethische. So kann ich z. B. egoistischer gehandelt haben, als meinem Charakter gemäss ist, irre geführt durch übertriebene Vorstellungen von meiner Noth oder der Falschheit und Bosheit Anderer, oder dadurch, dass ich übereilt, d. h. ohne Ueberleguug handelte, bestimmt durch bloss anschauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und den Affekt, den er erregte, und der so stark war, dass ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte; die Rückkehr der Besinnung ist dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntnis, aus welcher Reue hervorgehen kann, die sich dann allemal durch Gutmachen des Geschehenen, so weit es möglich ist, kundgibt. — Ich kann aber auch umgekehrt durch Irrthum verleitet werden,

weniger egoistisch zu handeln, als meinem Charakter gemäss ist, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntniss seiner selbst an sich, d. h. als Wille.“ — Es liegt wohl auf der Hand, wie wenig solche Reue wirklich ethischen Werth hat, da sie auf den Willen von gar keinem Einfluss ist, eine Veränderung desselben zum Besseren weder ankündigt, noch herbeiführt, den sittlichen Gesammtzustand des Menschen also gar nicht berührt, sondern im besten Fall nur geeignet ist, Uebereilungen im äusseren Handeln wieder gut zu machen, aber eben so leicht auch zum Gegentheil, einem in Zukunft egoistischeren Handeln zu veranlassen.

Doch noch schlimmer als bei Schopenhauer kommt die Reue weg bei Hartmann. In einem längern Abschnitt, „das Prinzip des moralischen Nachgefühls“ (Phän. d. sittl. Bew. S. 182—196) wird zwar zuerst die Entstehung der Reue psychologisch fein geschildert und dieselbe vielseitiger als bei Schopenhauer dargelegt, nicht bloss als intellektuelle, sondern auch als charakterologische, durch Störung der Harmonie der Triebe veranlasste, und endlich als sittliche Reue. Aber gerade diese letztere wird für „überwiegend schädlich und das Streben nach ihrer Mässigung und Unterdrückung für empfehlenswerth im Interesse der Sittlichkeit“ erklärt; nur für Verbrecher und wilde Völkerstämme leiste sie unschätzbare Dienste, indem sie die harte Schale des egoistischen Trotzes breche. Diese auffallende Behauptung sucht Hartmann folgendermassen zu beweisen.

1. „Die sittliche Reue wird leicht mit egoistischer oder doch rein natürlicher Reue *verwechselt*, mit welcher sie stets (?) *gemischt* ist, und die Betonung der Reue verführt leicht dazu, diesen nicht sittlichen Elementen einen sittlichen Werth beizulegen, während sie vielmehr eine sittliche Gefahr bilden.“ — Allein dieser Gefahr, so weit sie wirklich vorhanden ist, wird von jeder echten Sittenlehre durch Unterscheidung von wahrer

und falscher oder doch sittlich werthloser Reue nach Kräften vorgebeugt, und im Uebrigen liegt die Gefahr der Verwechslung von Wahrem und Falschem, die Gefahr des Missverstandes und Missbrauchs jedem Moralprinzip nahe, ohne doch seine sonstige Berechtigung aufzuheben!

2. „Alle Reue ruht auf dem widersinnigen Wunsche, das Geschehene ungeschehen machen zu können, und auf dem Schmerz über die Unerfüllbarkeit desselben; wird nun die Reue zur conditio sine qua non oder auch nur zu einem Hauptmittel für die Erlangung der Sittlichkeit gemacht, so verliert der Mensch die Sittlichkeit oder doch die Hoffnung auf ihre Erlangung mit, sobald die beleidigte Vernunft sich gegen den der Reue zu Grunde liegenden Widersinn empört.“ — Dem gegenüber behaupte ich: Jener „widersinnige Wunsch“, obschon anfangs unausweichlich und mit allen Vernunftgründen nicht wegzudisputiren, ist doch nie die Grundlage und der eigentliche Inhalt der Reue, die vielmehr, wenn sittlich, der Hässlichkeit der unrechten Handlung, der Unangemessenheit und Unwürdigkeit des eigenen sittlichen Zustandes gilt, sondern nur ein vorübergehendes Moment. Auch wird der wirklich reuige Mensch sich schwerlich mit seiner Vernunft über jenen Widersinn so empören, weil er bei der Empörung seines Gewissens über die ihm zum Bewusstsein gekommene eigene Schwäche oder Erbärmlichkeit zu solchen Grübeleien keine Zeit hat; durch den wirklichen Schmerz über diese aber, der zugleich eine ernste Verurtheilnng bösen Thuns und Wesens in sich schliesst, kann die richtig verstandene Sittlichkeit nur gewinnen.

3. „Die sittliche Reue deprimirt das sittliche Selbstgefühl, verringert die sittliche Kraft durch Schwächung des Vertrauens in dieselbe und führt durch dauernde Wiederkehr in absteigender Linie zur sittlichen Ohnmacht und Hülflosigkeit.“ Hierauf erwidere ich mit der „Reform, Zeitst. a. d. schweiz. Kirche“ (1879. S. 392): „Eine

momentane Depression des sittlichen Selbstgefühls (durch die Reue) ist unerlässlich, weil der naturgemässe, wahrheitsgetreue Barometerstand des sittlichen Bewusstseins, während unerschüttertes Selbstgefühl oder gar sittlicher Stolz unmittelbar nach einer traurigen Erfahrung an sich selbst nur auf Schein und Selbstbetrug hinausliefe. In der Depression ist aber zugleich, indem der Mensch in sich geht, auf den wahren, ewigen Grund seines Wesens niedersteigt, ein Anfang zur sittlichen Wiedererhebung gegeben, (in ihr) holt er neue Kraft, statt die alte zu verringern.“ Damit fällt auch, immer die richtige Reue vorausgesetzt und von Uebertreibung, Missverstand und Missbrauch derselben im hierarchischen, mönchischen, methodistischen Busswesen wohl unterschieden, dahin, was Hartmann der Reue in blindem antikirchlichem Eifer als offenbar schlimmste Eigenschaft vorwirft: Die Reue sei als allmählige Aushöhlung und Vernichtung des sittlichen Selbstgefühls die Vorbereitung des Menschen für das Gängelband des Pfaffen, der Präparandenkursus der armen Sünderseele zur dankbaren Empfänglichkeit für die durch die Kirche vermittelte Gnade; — ein solches Pfaffenthum aber, das von dieser schädlichen Form der Ethik sich nicht lossagen könne, müsse in seinem Einfluss auf die sittliche Erziehung und Belehrung des Volkes möglichst beschränkt werden. Diesem zornigen Herzenserguss gegenüber stelle ich nur die Frage, welches wohl die schädlichere Form der Ethik sein mag, die von der Reue nicht lassen kann, oder die von ihr nichts wissen will, und ziehe aus Hartmann's ganzer Polemik gegen die erstere den Schluss, dass der Pessimismus eben die sittliche Bedeutung der Reue nicht zu würdigen weiss, weil die echte Reue, das Leidwesen über Verirrungen des zwischen gut und böse frei wählenden Willens, in seinem deterministischen System keinen Platz hat. Denn wie kann ich vernünftigerweise etwas als unrecht bereuen, was ich mit derselben Nothwendigkeit wollte und that, mit welcher der Stein fällt?

Endlich, noch eine Erscheinung des sittlichen Lebens lässt

sich auf dem Standpunkte des Determinismus durchaus nicht begreifen, die Sinnesänderung oder Wiedergeburt, die innere Umwandlung des in Sinnendienst und Sünde versunkenen Menschen in einen Geistesmenschen. Ganz unmöglich ist dieselbe von vorn herein beim Schopenhauer'schen System mit seinem unveränderlichen Willen und Charakter. Nur so viel kann Schopenhauer zugeben, dass vermöge des grossen Einflusses der Erkenntniss auf das Handeln erst allmählig der Charakter sich entwickelt (d. h. nur sich nach aussen darlegt), und seine verschiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er sich in jedem Lebensalter verschieden, und auf eine heftige, wilde Jugend kann ein gesetztes, mässiges, männliches Alter folgen. Besonders wird das Böse des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten; bisweilen aber auch werden Leidenschaften, denen man in der Jugend nachgab, später freiwillig gezügelt, bloss weil die entgegengesetzten Motive erst jetzt in die Erkenntniss getreten sind, (also nicht etwa, weil eine Sinnesänderung stattgefunden hätte). (W. a. W. u. V. I. S. 349). Wenn Schopenhauer trotzdem von eine Wiedergeburt redet, so meint er damit etwas ganz Anderes, als man sonst darunter versteht, nämlich nicht eine Veränderung des Willens, sondern seine völlige Verneinung und Ertödtung, nicht die Umgestaltung, sondern die Aufhebung des Charakters, eine „merkwürdige, katholische, transscendentale Veränderung" (S. 466), wie sie eben nur für katholische und buddhistische Heilige passt.

Anders steht die Sache wieder bei Hartmann. Er leugnet nicht die Möglichkeit einer wirklichen ethischen Sinnesänderung, so schwer dieselbe auch mit einem seinem Haupttheile nach auf die Welt gebrachten Charakter zu vereinen ist, bestreitet aber, dass die bisweilen vorkommende Plötzlichkeit der Umwandlung nur aus der plötzlichen, einmaligen Wirkung des freien Willens zu erklären sei. Und darin kann man ihm wohl unbedenklich Recht geben. Auch in den seltenen Fällen, wo wir einen Menschen in

einem bestimmten Zeitpunkte mit seiner Vergangenheit brechen sehen, scheint die Bekehrung nur eine plötzliche zu sein. „Diejenige Umwandlung, die in solchem Falle plötzlich eintritt, ist nur die des äusseren Verhaltens, der letzte Entschluss zum Losreissen von den bisherigen Lebensgewohnheiten; die Gesinnung hingegen, aus welcher dieser Umschwung erwachsen ist, hat sich unter dem Einfluss eindringlicher Erfahrungen und längerer Reflexionen über dieselben allmählig umgewandelt. Zuletzt entfesselt ein bestimmter äusserer Impuls die nach und nach angesammelte Spannkraft der sitlichen Gesinnung zu einer Entladung, welche eben dadurch so lange hintangehalten war, weil die Gewohnheitsmacht der umgebenden Verhältnisse einen Widerstand entgegensetzte, der eine bedeutende Kraft erfordert, um gebrochen zu werden.“ (Phän. d. sittl. Bew. S. 461—462). Gegen diese treffliche Schilderung lässt sich nichts einwenden; aber gerade sie spricht deutlich für die von Hartmann geleugnete wirkliche Willensfreiheit. Die Möglichkeit eines letzten Entschlusses zum Losreissen von bisherigen Lebensgewohnheiten, zum Heraustreten aus der Bahn, die der Wille sich bisher durch Triebe und Motive vorzeichnen liess, und der Aufbietung einer so bedeutenden, allen Widerstand brechenden Kraft setzt etwas im Menschen voraus, das nicht determinirt ist; sonst vermöchten auch die eindringlichsten Erfahrungen und die längsten Betrachtungen darüber nichts gegen die unbeschreibliche Gewalt lasterhafter, durch Gewohnheit übermächtig gewordener Triebe. Das ist, so wenig auch das Resultat der Sinnesänderung ein „unmotivirtes“ sein wird, doch nur als Wirkung des freien Willens zu begreifen, der indess keineswegs nur einmal und plötzlich zu wirken braucht. Darin offenbart sich eben eine Kraft, die den endlosen Faden gegebener Bedingungen abbrechen, die frisch von vorn anfangen und den Quellpunkt ihres Handelns in sich selbst suchen kann. (Vgl. Lang, Zeitstimmen aus der ref. Kirche der Schweiz, III Jahrg. 1861. S. 31).

So hat sich uns denn gezeigt, dass der Determinismus mehrere der bedeutendsten Erscheinungen auf ethischem Gebiete entweder nicht zu erklären vermag oder nur ungenügend begreift und würdigt, ja dass die Grundvoraussetzung aller Sittlichkeit, die Verantwortlichkeit für das eigene Wollen und Thun, in ihrem wahren, natürlichen Sinne bei ihm keinen Platz hat. Kann ich ihn so mit dem besten Willen nicht als brauchbare Basis der Sittlichkeit anerkennen, so bin ich doch weit entfernt, über seine Verfechter, pessimistische oder nichtpessimistische, zu Gericht sitzen zu wollen. Ich weiss sehr wohl, dass dieselben — wenigstens in ihrer grossen Mehrzahl — darum nicht weniger Sittlichkeit, echte Sittlichkeit wollen, als ihre Gegner; ich gebe gerne zu, dass ihre Lehre etwas unmittelbar Einleuchtendes, Bestechendes hat, und kenne die enorme Schwierigkeit der ganzen Frage der Willensfreiheit, mit der auch die gegnerische Ansicht zu kämpfen hat, zu gut, um in einer solchen Sache das Absprechen nach der einen oder andern Seite hin billigen zu können. Auch leugne ich nicht, dass es wirklich einen extremen, oberflächlichen, abstrakten Indeterminismus gibt, gegen den der Determinismus relativ im Rechte ist. Ein solcher bestünde ja sicher in der Annahme einer absoluten Willensfreiheit, bei welcher dem Menschen in jedem gegebenen Falle jede Handlung möglich wäre, die nicht auf unüberwindliche äussere Hindernisse stiesse, — als wäre die Seele vor jedem Willensentscheide eine tabula rasa, auf die der Wille alles Beliebige hinschreiben könnte, — einer schlechthinigen Unabhängigkeit des Willens von der Erkenntniss, einer Entscheidung ohne Mitwirkung von Motiven, auf welche Temperament, Erziehung, Bildungstand, intellektuelle und sittliche Beschaffenheit von Volk und Zeit keinerlei Einfluss hätten. Ein solcher bestünde ferner in der Annahme einer Willensfreiheit, die jedem Menschen ohne Unterschied schon von Natur, wie er geht und steht, unmittelbar und ganz unverlierbar anhienge, und einer in Folge dessen überall gleichen, rein indi-

viduellen Verantwortlichkeit, bei der der Mensch auf sich selbst allein gestellt und von allem natürlichen Zusammenhang mit seiner Zeit und Umgebung losgelöst würde, dessen hohe Bedeutung doch die Erfahrung und die Resultate der Moralstatistik an den Tag legen. Dem gegenüber muss ganz bestimmt erklärt werden: Unsere Willensfreiheit ist nicht absolut, sondern relativ, auch beim Freiesten auf einen gewissen Kreis von Möglichkeiten beschränkt; sie handelt nicht ohne Motive, nach dem reinen bon plaisir, aber sie steht über den Motiven; sie ist nicht das Erste beim Menschen, sondern erst die Frucht seiner Entwicklung vom Naturwesen zum Geiste, indem er anfänglich ganz von seinen natürlichen Trieben und den auf sie wirkenden Motiven geleitet wird und erst, wenn der Geist erwacht, die formale Freiheit, die Fähigkeit, sich selbst für diess oder jenes zu entscheiden, gewinnt, auf welche sodann, wenn der Geist sich aus seinem wahren Wesen heraus bestimmen lernt, auch die reale Freiheit folgt, die Freiheit im vollen und höchsten Sinne des Wortes, die nur der Geistesmensch hat. Darum ist die Willensfreiheit auch nicht schlechthin unverlierbar; in dem Masse vielmehr, als, im äussersten Gegensatze zu diesem Geistesmenschen, in Folge intellektueller Verkümmerung oder tiefer sittlicher Versunkenheit — aber im letzteren Falle immer mit eigener Schuld — das Geistesleben in einem Menschen auf ein Minimum reduzirt, ja wohl gar erstickt wird, muss mit ihm auch die Wahlfreiheit auf ein Minimum, wenn nicht auf Null herabsinken.

Doch, damit es nicht den Anschein gewinne, als folgte ich bei meiner Vertheidigung der Willensfreiheit bloss dem gemeinen sittlichen Bewusstsein, dem ich allerdings in dieser wie in andern Fragen einen richtigen Instinkt und nicht geringen Wahrheitsgehalt zuschreibe, und ignorirte die Thatsache, dass so manche der bedeutendsten Philosophen, ja selbst namhafte spekulative Theologen auf Seite des Determinismus stehen, berufe ich mich, zum Beweise dafür, dass auch in diesen höhern, wissenschaft-

lichen Regionen die Lehre von der Willensfreiheit noch ihr Heimatrecht nicht verloren hat, auf einen Mann, der zu den schärfsten, tiefsten Denkern unserer Zeit gehört, und dem auch Hartmann seine Anerkennung nicht versagen kann. Dieser — Dr. A. E. Biedermann in Zürich — schreibt in seiner „Christlichen Dogmatik," 1869. S. 71: „Als Wille erweist das menschliche Ich sich einer Selbstbestimmung fähig, in der es, auf Basis seiner endlichen Individualität sich über alle endlichen Faktoren seiner natürlichen Determination und über die endliche Summe derselben, also über die Schranke seiner endlichen Individualität hinaus zu einem unendlichen Insichsein uud Sich-aussichselbstbestimmen als Geist oder zur Freiheit erhebt. Diess psychische Phänomen ist Thatsache." Auch er unterscheidet eine formale und eine reale Freiheit. Jene, die der Mensch mit dem Erwachen zum geistigen Leben hat, ist die Freiheit in sich, die Wahlfreiheit, Willkür; schon in ihr bestimmt sich der Mensch, auch wenn er den Naturursächlichkeiten als Motiven folgt, doch aus sich selbst zu diesem Folgen und wird nicht durch die Naturnothwendigkeit dazu bestimmt; er steht als Geist wenigstens formal über dem Naturkausalzusammenhang, wenn er sich auch faktisch in seiner Wahl durch denselben bestimmen lässt; sein in jedem Moment vorausgehendes Naturbestimmtsein bildet (als blosses natürliches Motiv) nicht mehr die wirkende Ursache seiner eigenen Lebensäusserung; denn diese ist Geistesleben, formal freie Selbstbestimmung geworden. Die reale Freiheit aber ist die Selbstbestimmung aus dem heraus, was den innersten Grund des eigenen Wesens ausmacht, aus dem absoluten Geist (dem Urquell des Wahren und Guten), ist die Freiheit in Gott. (Christl. Dogm. S. 669. — Zeitst. a. d. ref. K. d. Sch. 1862. S. 179). Den Determinismus, der solche wirklich freie Selbstbestimmung des endlichen Geistes im philosophischen Interesse der ausnahmslosen Geltung des Kausalitätsgesetzes verneinen zu müssen glaubt,

sei's nun vom Absoluten als solchem, sei's von der Gesammtheit aller endlich natürlichen Kausalitäten aus, weist er in beiden Gestalten mit folgender Richtigstellung des Sachverhalts ab. Wenn auch allerdings der absolute Geist der eine, ewige Grund des gesammten Weltprozesses und als diess die alle Momente desselben bestimmende Kausalität ist, so geht doch der Weltprozess real ausser Gottes Insichsein vor, daher auch das Insichsein des endlichen Geistes ein actus purus realen Fürsichseins Gott gegenüber ist und in diesem actus parus sich selbst aus sich bestimmt, nicht von Gott bestimmt wird. Und wenn auch im Weltprozess Alles natürlich vermittelt und bedingt wird, auch der endliche Geist in seinem Bestimmtwerden durch seine eigene Natürlichkeit, so bestimmt doch im actus purus seines Insichseins als Geist er selbst, als die reale innere Einheit der Gesammtheit seiner einzelnen natürlichen Momente, als Ich, jedem einzelnen gegenüber sich aus sich selbst: diese Selbstbestimmung ist nicht bloss ein objektiver Prozess im Ich, sondern ein subjektiver Akt des Ich. (Christl. Dogm. S. 703—705). —

Das ist eben der Grundirrthum des Determinismus, dass er vom Geiste einen äusserlichen, abstrakten Begriff hat, ihn in seinem innersten Wesen, seinem Gegensatz zur Natur nicht erfasst. Daher verwandelt er das menschliche Seelenleben in ein mechanisches, wenn auch kunstvoll geordnetes und in einander greifendes Räderwerk, in ein blosses Spiel von Motiven und Trieben, von denen die ersteren wie eine Naturkraft mit zwingender Gewalt, als förmliche Ursache wirken, in einen passiven Vorgang ohne handelndes Subjekt, ohne eigentliches Ich, während doch gerade das Subjektsein, die Selbstbestimmung nothwendig zum Begriffe des Geistseins gehört, ja mit demselben eins ist, dieses ausmacht, nicht etwa bloss dem Geiste als einem dinglichen x anhängt. Mit dieser ungeistigen Fassung des Geistes begeht der Determinismus denselben Fehler, wie sein Gegenfüssler, der abstrakte Indeterminismus. Beide

nehmen den Geist dinglich, sei es als Ding für sich, sei es als dingliches Produkt, sei es als abstrakten Einheits- und Kreuzungspunkt dinglicher und damit determinirter Vorgänge, und kommen von diesen Vorstellungen aus nothwendig zu entgegengesetzten, aber gleich irrigen Anschauungen von der Willensfreiheit. Will man aber vom Geist wirklich geistig und vom menschlichen Ich konkret denken, so gestaltet sich die Sache anders. Das wirkliche, konkrete menschliche Ich ist ja die existenzielle Einheit zweier Momente als: endliches Naturdasein und Geist. Soweit es endliches Naturdasein ist, ist es determinirt durch den Weltprozess mit seinem Kausalzusammenhang und seinen absoluten Grund; soweit es Geist ist, reales (aber rein ideelles, nicht dingliches) Insichsein, ist es nicht bestimmt durch ein Sein ausser seinem Ichsein. Daher kommt ihm endliche Freiheit, Freiheit der Selbstbestimmung innerhalb der Grenzen, auf der Basis und unter den Bedingungen seiner Naturexistenz zu.

Mit dieser nothwendigerweise etwas länger gewordenen Auseinandersetzung sollte nun der Einwurf hinlänglich widerlegt sein, dass die Gesetzmässigkeit des psychischen Prozesses durchaus den Determinismus verlange. Diese Gesetzmässigkeit will ja der denkende Anhänger der Willensfreiheit auch und bestätigt sie, indem er den menschlichen Geist — auf seiner natürlichen Existenzbasis — aus seinem eigenen Wesen, dem der Freiheit, heraus sich bestimmen lässt; denn seinem eigenen und eigentlichen Wesen gemäss handeln, dessen unumstösslichen Gesetzen folgen, ist doch sicher nicht Gesetzlosigkeit. Wenn aber auch nach all' dem Gesagten noch Einiges auf dem Standpunkt des Antideterminismus räthselhaft und geheimnissvoll bleibt, nun, so ist das nicht das einzige Räthsel und Geheimniss auf dem Gebiete der Seelenkunde, so kann uns das nicht an einer Theorie irre machen, die im Uebrigen so gute, gewichtige Gründe für sich hat. Denn — um diese Gründe noch kurz zum Schlusse zusammenzufassen — die

indeterminirte Willensfreiheit geht für's Erste, wie gezeigt wurde, nothwendig aus dem richtig gefassten Begriffe des Geistes hervor. Sie wird ferner durch die innere Erfahrung gelehrt, zwar nicht in dem Sinne, dass Jeder durch dieselbe von ihr überzeugt würde, wohl aber so, dass unser Welt- und Selbstbewusstsein, diese Selbstunterscheidung und Selbsterhebung von den übrigen endlichen Existenzen rein unerklärlich bliebe, wenn der Mensch nur eine Welle im Strom der übrigen Naturerscheinungen wäre. Und endlich drittens, was hier hauptsächlich in Betracht kommt, diese Willensfreiheit ist schlechthin unentbehrlich als Voraussetzung der Sittlichkeit, da ohne sie eben der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit mit Allem, was d'rum und d'ran hängt, seinen festen Grund verliert und in der Luft schwebt. Daher muss der Determinismus nothwendig an den Thatsachen und Forderungen des sittlichen Lebens scheitern, wie ernst es auch seinen wissenschaftlichen Vertretern mit dem Bemühen ist, diesen gerecht zu werden. Ja, wofern es ihm einmal gelingen sollte, zu allgemeinerer Geltung zu kommen, zum Gemeingut der Massen zu werden, so zweifle ich nicht, es möchte wohl bald — wenn auch nicht für die Dauer — die menschliche Gesellschaft im Grossen und Ganzen sich über die Begriffe von Verantwortung, Schuld, Reue, Sinnesänderung in einer Weise hinwegsetzen, über die der deterministische Philosoph selbst nicht wenig erschrecken dürfte.

V KAPITEL.

Die Schopenhauer'sche Ethik.

Nachdem wir das Fundament der pessimistischen Sittenlehre (Kap. II), sowie ihre anthropologischen (Kap. III) und psychologischen (Kap. IV) Voraussetzungen untersucht haben, ist es Zeit, nun die pessimistische Ethik selbst nach ihrem Inhalt und Charakter in's Auge zu fassen. Zunächst ist es Schopenhauer's einfachere und einseitigere Ethik, mit der wir uns beschäftigen müssen. Diese Ethik hat bei Schopenhauer's strengem Determinismus von vorn herein nicht den Zweck anzugeben, wie die Menschen handeln s o l l e n, da der Begriff des Sollens nur in der theologischen Moral gelte und sonst keinen Sinn habe, sondern die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen (Grundlage der Moral. § 13). Das versucht nun Schopenhauer in folgender Weise. Alle Handlungen des Menschen entspringen nach ihm in der Regel aus dem E g o i s m u s, d. h. dem Drang zum Dasein und Wohlsein, der Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, die mit seinem innersten Kern und Wesen aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch ist (§ 14). Dieser Egoismus hat seinen tiefern Grund darin, dass

in jedem Individuum sich der Wille (zum Leben) darstellt, aber nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinung in Zeit und Raum, dem principium individuationis. Da aber in jeder von diesen Erscheinungen der Wille ganz und ungetheilt vorhanden ist und, obschon er um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens erblickt, dieses selbst, also das wirklich Reale, unmittelbar nur in seinem Innern findet, die übrigen aber ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben sind, so geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen voraus, so will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen und, was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Jedes Individuum macht sich so zum Mittelpunkte der Welt. In diesem Egoismus offenbart sich die Selbstentzweiung des Willens, die durch die ganze Natur geht, der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst, in deutlichster und fürchterlicher Weise, so dass es heisst: homo homini lupus. (W. a. W. u. V. I. § 61. II, S. 175). Der Egoismus, seiner Natur nach grenzenlos, kann so weit gehen, dass mancher Mensch im Stande wäre, einen andern todt zu schlagen, bloss um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. (Grundl. d. Mor. § 14). Die Selbstbejahung des eigenen Leibes, als die erste und einfachste Bejahung des Willens zum Leben, geht bis zur Verneinung desselben in einem andern Individuum (durch Mord, Misshandlung, Unterjochung, Beraubung des Andern durch Gewalt oder List), d. h. bis zum Unrecht (§ 15).

Der Egoismus ist also die erste und hauptsächlichste Macht, welche die moralische Triebfeder zu überwinden hat; er erzeugt Gier, Völlerei, Wollust, Geiz, Hartherzigkeit, Stolz etc.. Auf ihn folgt sodann der Neid, entstanden aus dem Vergleich eigenen Leidens mit fremdem Genuss, und weiter die Bosheit, Schadenfreude, Rachsucht, Grausamkeit, welche durch den Anblick fremden Leidens das eigene zu mildern suchen und es daherzum Zweck an sich machen (W. a. W. u. V. I. S. 429—430). Diesen

antimoralischen Potenzen stehen gegenüber die Gerechtigkeit und die Menschenliebe oder Güte. Jene treibt dazu, das (dem Egoismus entspringende) Unrecht zu unterlassen, und ist die erste und recht eigentliche Kardinaltugend; diese, als Gegensatz der Bosheit, treibt dazu, dem Andern positive Hülfe und Förderung angedeihen zu lassen; beide fassen ihre Forderungen in dem Spruche zusammen: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva (Grundl. d. Mor. § 15). Beides, sowohl die freie (nicht durch Gesetze oder Furcht erzwungene) Gerechtigkeit, als die echte Menschenliebe geht hervor aus dem Mitleid und hat nur in diesem Falle moralischen Werth (§ 16). Denn unsere unmittelbare Theilname am Andern ist auf sein Leiden beschränkt, wozu auch aller Mangel und Wunsch gehört, als das allein Positive, unmittelbar Empfundene, während der Glückliche, Zufriedene, dessen Zustand ein negativer ist, als solcher uns gleichgültig lässt oder gar unsern Neid erregt. Das Mitleid ist daher die einzig echte moralische Triebfeder, das umfassende Moralprinzip, die eine Quelle und Grundlage der Moral. Es ist ein an sich mysteriöser Vorgang, bei dem ich fremdes Leid mitempfinde, es als meines fühle, und doch nicht in mir, sondern einem Andern, also die Schranken zwischen Ich und Nichtich für den Augenblick aufhebe (§ 18). Dieses Mitleid hat aber selbst wieder seinen tieferen metaphysischen Grund in der Wesenseinheit aller Individuen, die ja alle nur Objektivirungen eines und desselben Dings an sich, des Willens sind, der auch mein Wesen ausmacht, welche Wahrheit am würdigsten die Formel der Vedas ausdrückt: „Tat twam asi!“ („Dieses bist du“!) (W. a. W. u. V. I. § 66). Wer dieselbe mit Ueberzeugung jedem Wesen gegenüber zu sprechen vermag, hat den Trug der Maja, das principium individuationis durchschaut, in dem der Ungerechte und Böse befangen bleibt, und das für ihn zu einer absoluten Scheidewand nach aussen wird, den Wahn nämlich, dass Andere blosse Larven seien,

und ihr Wesen von dem seinigen ganz verschieden. Er erkennt sein eigenes Wesen in den fremden Erscheinungen wieder; er erkennt, dass er Alles, was er einem von ihnen Böses oder Gutes anthut, dem Wesen angethan hat, was auch er selbst ist, was den Kern auch seines Ich bildet, nur dass diese Erkenntniss vorläufig noch keine abstrakte, sondern eine unmittelbare, ohne Schlüsse stattfindende ist, in geringerem Grade bei der Gerechtigkeit, die Niemand verletzt und keine Pflichterfüllung unterlässt, d. h. keine Handlung, zu der man sich anheischig gemacht hat (Grundl. d. Mor. § 17), in höherem Grade bei der Menschenliebe, die zur höchsten Güte, zur uneigennützigsten Hingebung, zum vollendeten Edelmuth, zur hochherzigen Selbstaufopferung für Andere sich erheben kann. Ja, auch über die Menschheit hinaus erstreckt sich das den Trug der Maja durchschauende Mitleid, indem es auch im Thiere, wie in der ganzen Natur etwas mit uns im Wesentlichen Identisches, Gleichartiges erkennt und darum kein Thier quält, wenn sie auch zur Nahrung und zum Dienste benutzt werden dürfen.

Allein das Moralprinzip des Mitleids führt noch viel weiter. Der Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahrstes Selbst erkennt, muss auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen, alle Qualen, von denen er nur Kunde hat, ja die er nur für möglich hält, wie seine eigenen empfinden. Darum schaudert ihm jetzt vor dem Leben, und sein Wille wendet sich von ihm ab. Er verlangt aus dieser Kreisbahn glühender Kohlen herauszutreten. Es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener jammervollen Welt. Er verleugnet diess schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen. Er hört auf, irgend etwas zu wollen, sucht die grösste Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. An die Stelle der Tugend tritt jetzt die Askese mit ihren Merkmalen: Enthal-

tung von aller Geschlechtsbefriedigung, freiwilliger absichtlicher Armuth, Kasteiung des Leibes durch Fasten und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, bis endlich der Tod als ersehnte Erlösung auch des noch übrigen Willensrestes, der als Belebung des Leibes erscheint, freudig empfangen wird und das Wesen selbst, nicht nur die Erscheinung, aufhebt, für den Asketen auch die Welt beendet. (W. a. W. u. V. I. § 68). Der Zustand eines solchen Asketen ist voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe; er ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig; ihn kann nichts mehr ängstigen, denn er hat die tausend Fäden des Wollens, die uns an die Welt binden, abgeschnitten. Doch die reine Erkenntniss des Leides der Welt reicht bei den Wenigsten hin, um sie zur Willensverneinung in der Askese zu führen; sie ist nur die Strasse der Auserwählten, Heiligen (II. Kap. 49). Daher gibt es noch einen zweiten Weg, das eigene, vom Schicksal verhängte Leiden, dem eine mächtige läuternde Kraft zugeschrieben wird, während dagegen der Selbstmord als reines Gegentheil der Willensverneinung, als starke Willensbejahung, welche die Möglichkeit der Erlösung durch asketische Willensertödtung vorzeitig abschneidet, verworfen wird, mit einziger Ausnahme des freiwilligen Hungertodes (I. § 69). Das Leiden also ist der Läuterungprozess, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrwege des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Darum ist der Zweck des Lebens keineswegs, glücklich zu sein; vielmehr ist es ganz eigentlich darauf abgesehen, dass wir uns nicht glücklich fühlen sollen; Leiden ist die wahre Bestimmung desselben (II. Kap. 49). Daher ist dem auf die Stufe der Willensverneinung Gelangten jedes von aussen kommende Leiden willkommen; jeden Schaden, jede Schmach und Beleidigung empfängt er freudig (I. S. 451) als Mittel zur Willensertödtung; die Missethaten menschlicher Selbst-

sucht und Bosheit sind nur physisch ein Uebel, metaphysisch aber eine Wohlthat, da sie beitragen, uns dem wahren Heile entgegen zu führen (Par. II. § 172). Zu dieser Stufe der Heiligkeit und Seligkeit sind auch die moralischen Tugenden (Gerechtigkeit, Menschenliebe) nur eine Vorstufe, nur eine Zwischenstufe zwischen der (unbeschränkten) Bejahung des Willens und seiner Verneinung, das Moralische ist nur eine Leuchte auf diesem Wege.

So weit in gedrängter Darstellung die Schopenhauersche Ethik. Wir nehmen vorläufig einfach Notiz davon, dass sie keinerlei S o l l e n kennt und keine Anweisung zum Handeln geben will, ohne uns dabei aufzuhalten, und heben an ihr selbst kurz das am meisten Charakteristische hervor. Dazu gehört zunächst die Darstellung des E g o i s m u s. Wenn derselbe zuerst als blosser (an sich doch unschuldiger!) Drang zum Dasein und Wohlsein definirt, dann aber nicht etwa nur in einzelnen besonders krassen Erscheinungen, sondern in seiner durchschnittlichen Entfaltung als ein so schauerliches Ungeheuer dargestellt wird, so liegt hier nicht nur eine übertreibende Verallgemeinerung vor, wie sie dem Pessimismus so leicht begegnet, sondern auch ein unvermittelter Widerspruch, ein Durcheinanderwerfen von Erlaubtem und Unerlaubtem, Schuldigem und Unschuldigem, rechtmässiger Sorge für sich selbst und grenzenloser Selbst s u c h t, das das sittliche Bewusstsein nothwendig verwirren muss. Auch lässt sich der Schluss nicht abweisen, dass, wenn aller noch so schändliche Egoismus nur die nothwendige Folge der Selbstentzweiung des Willens in den Individuen ist, derselbe im Grunde gar nichts Unsittliches, sondern etwas rein Natürliches und Unvermeidliches ist, das man Niemand zum Vorwurf machen kann.

Nicht besser als um den Ausgangspunkt steht es um den Mittelpunkt der Schopenhauerschen Ethik, das Moralprinzip des M i t l e i d s. Begreiflich auf dem Standpunkt des Pessimismus,

ist es doch gänzlich ungenügend, das ethische Handeln in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zu umfassen, zu erklären und zu begründen, wie Hartmann schlagend nachgewiesen hat. (Phän. d. sittl. Bew. S. 225—240). Falsch ist schon die Beschränkung der unmittelbaren Theilnahme am Loose Anderer auf ihr Leiden, da es ebenso gut eine unmittelbare Mitfreude gibt als ein Mitleiden, dieses also nur die eine Seite des beide umfassenden Mitgefühls ist. Falsch ist ganz besonders die Behauptung, dass auch die Gerechtigkeit aus dem Mitleid hervorgehe (in Schoperhauer's Hauptwerk wird denn auch nur die Liebe ausdrücklich daraus abgeleitet), da die Gerechtigkeit unter Umständen keinen grössern Feind hat als das Mitleid, das auf einer augenblicklichen Gefühlswallung, auf dem Eindruck sinnlich anschaulicher Motive, aber nicht auf vernünftigen Grundsätzen beruht. Schopenhauer gibt dafür selbst einen Beweis, wenn er die Uebervortheilung einer Staatskasse, die nicht Gegenstand des Mitleids sein kann, nur mittelbar und in geringerem Grade, als etwa diejenige eines Armen, tadelnswerth findet. Aber auch die Menschenliebe lässt sich nicht ohne Zwang und Künstelei in ihrem ganzen Umfang aus dem Mitleid ableiten und findet überdiess an ihm keinen sicheren Grund, da dasselbe leicht beim müssigen Trauern über fremden Schmerz stehen bleibt, ohne den Willen zur Abhülfe in Bewegung zu setzen. Dagegen geht es zu weit, wenn J. B. Meyer Schopenhauer vorwirft, er verwandle das Mitleid durch Erklärung aus dem gemeinsamen Verhältniss Aller zum Weltwillen, durch Identifikation des eigenen Selbst mit dem fremden in unedles Selbstgefühl, in Selbstliebe. Durch diese Identifikation wird ja im Gegentheil das Herz über das kleine eigene Selbst hinaus in's Unendliche erweitert, wofern nur die Beimischung irgend einer selbstsüchtigen Lust zur Unlust ferngehalten wird, wenn auch nicht zu leugnen ist, dass durch Ueberspannung der Wesensidentität jener Vorwurf einen Schein der Berechtigung

erhält. Will man gegen Schopenhauer billig sein, so muss man mit Hartmann seinem Mitleidsprinzip eine historische Berechtigung als Reaktion gegen die einseitige Vernunftmoral Kant's zugestehen, die nur weit über ihr Ziel schoss, und sogar ein Verdienst darin erblicken, dass er unter Berufung auf die buddhistische und christliche Religion die Rechte des Gefühls auf sittlichem Gebiete verfocht, für welche Kant so wenig Sinn hatte, dass er das Mitleid geradezu verwerfen konnte. Und auch die methaphysische Begründung des Mitleids mit der Wesenseinheit der Individuen wäre an sich ein (Schopenhauer freilich nicht allein zukommendes) Verdienst, wenn sie nicht ebenfalls weit über das Ziel hinaus schösse, indem sie erstlich den doch immer bleibenden Unterschied zwischen dem Individuum und seinem Wesensgrund, sowie zwischen den Individuen selber im Grunde aufhebt und fürs Zweite die ganze Natur, auch die Thiere, in diese Wesensidentität einschliesst, und wenn dieses eine Wesen, das in allen sich offenbart, etwas Besseres wäre als der blinde, vernunftlose, die Welt aus Thorheit setzende und in den Individuen sich sofort tödtlich mit sich selbst entzweiende Wille. Einem solchen gegenüber muss das Mitleid von Abscheu und Ekel überwogen werden, und was jene allzuweite Ausdehnung der Wesensidentität betrifft, so ist zwar Schopenhauer's warme Fürsprache für die leider noch so oft geringgeschätzte und misshandelte Thierwelt gewiss höchst achtbar und beherzigenswerth; aber um die Thiere menschlicher zu behandeln, braucht man nicht in das andere Extrem, das der Ueberschätzung derselben, zu verfallen und den Menschen zum Thiere herabzuziehen, indem man ihm zumuthet, angesichts jedes Lebewesens, also auch des Hundes und des Schweins, sich zu sagen: „Das bist du"! Bei dieser Anschauung wäre es ja reine Inkonsequenz, das Schlachten der Thiere, selbst wie Schopenhauer will, unter Anwendung von Chloroform zu gestatten; es müsste vielmehr nahezu wie der Todtschlag eines Menschen angesehen

und bestraft werden. Unbegreiflich ist es daher, wie Hartmann sich allein an Schopenhauer's „Wesensidentität der Individuen" halten und ihn darum, wie einen neuen Messias, als den Wendepunkt zweier sittlicher Kulturepochen darstellen kann. (Phän. d. sittl. Bew. S. 782 ff.). Um diese Ehre zu verdienen, müsste doch seine Ethik brauchbarer und tiefer sein, als sie sich bisher gezeigt hat und weiter noch zeigen wird.

Denn abgesehen von dem unzulänglichen Moralprinzip ist seine Ethik auch ihrem Gehalte nach dürftig und unzureichend. Ihre Gerechtigkeit ist ein wesentlich negativer Begriff, insofern sie sich auf Vermeidung von Verletzungen Anderer beschränkt und daneben nur die Erfüllung eingegangener Verpflichtungen noch als etwas Positives mit einschliesst, und auch ihr Pflichtbegriff reicht nicht weiter. Die Pflicht nämlich erstreckt sich nicht auf die eigene Person, da Schopenhauer die sogenannten Pflichten gegen sich selbst ausdrücklich verwirft, sondern nur auf die Andern, aber auch da nur auf das, was die Gerechtigkeit (im obigen Sinne) fordert, während Erweisungen der Liebe wohl als Tugend, aber nicht als (sittliche) Pflicht anerkannt werden, also eigentlich streng genommen opera supererogatoria, gleichsam ein fakultatives Fach sind. Wie kann man auf Grund dieser Moral einen Menschen, der den Andern nicht aus der Noth errettet, obschon er es könnte, tadeln, da er doch keine Pflicht damit verletzt hat, wie die Sünden der Verschwendung, Völlerei, Wollust missbilligen, wofern durch sie der Mensch, was ja in manchen Fällen denkbar, nur sich selbst, aber keinem Andern schadet? Allein nicht genug an dem Allem, auch mit seinem eigenen System steht diese ganze Schopenhauer'sche Ethik im Widerspruch. Denn wenn wirklich das Leiden unsere wahre Bestimmung ist und allein die meisten Menschen vom Irrweg des Willens zum Leben ab- und der Willensverneinung mit ihrer Heiligkeit und Seligkeit zuführen kann, und wenn die Missethaten der Bosheit und Selbstsucht ihr redliches Theil dazu bei-

tragen, so hat eigentlich, wie Hartmann richtig bemerkt, die gewöhnliche, auf Verhütung von Unrecht, Linderung von Leiden, Beförderung fremden Glückes gerichtete Moral keinen höheren Zweck mehr. Wohlthaten sind dann nur relativ sittlich für die in der Willensbejahnng Befangenen, aber unsittlich vom Standpunkt der Willensverneinung, weil sie dem Nächsten eine Versuchung und Lockung zum Abfall werden können, weil sie jedenfalls seinen Läuterungsprozess hemmen und verlangsamen, also sein wahres Heil schädigen; man sollte ihm umgekehrt möglichst viele Uebel und Leiden aller Art als metaphysische Wohlthaten zufügen. (Phän. d. sittl. Bew. S. 44).

Aber nicht bloss zu solch' absurden und unethischen Konsequenzen führt die Lehre von der Willensverneinung, sondern sie ist auch an sich schon eine merkwürdige Denkverirrung! Wie viel kleiner noch als der steifleinene „Weise" der Stoiker steht dieser Schopenhauer'sche Heilige da, der, wie Diogenes, nichts wünscht und begehrt, Alles mit sich machen lässt, gegen Alles gleichgültig ist, ausser Sanftmuth bei Beleidigungen und Grossmuth (aber jedenfalls nicht handelnder, helfender) keine Tugend mehr entfaltet und in willenlosem Hinbrüten seine Seligkeit findet! Wahrlich, diese vermeintliche Heiligkeit wäre in Wirklichkeit der grösste, erbärmlichste Egoismus; denn hier begehrt das Individuum rein nur seine individuelle Erlösung; es „sorgt für sich und sein Heil durch Heraustreten aus der Kreisbahn feuriger Kohlen und lässt im Uebrigen den wahnsinnigen Narrentanz des allgemeinen Lebens weiter gehen, wie er eben kann und mag". (Hartmann Phän. d. sittl. Bew. S. 43). Zu diesem Resultate wäre aber in der That der Selbstmord, dem freiwilliges Verhungern übrigens gleichkommt, ein viel einfacherer Weg, und es ist reine Inkonsequenz, dass ihn Schopenhauer verwirft (vgl. Weygoldt, S. 48—50); denn seine Gründe gegen denselben passen nur auf den Selbstmord aus gewöhnlichen, nicht aber auf den aus prinzipiell pessimistischen Motiven, die

ja jede Willensbejahung ausschliessen und die innere Ertödtung des Willens mit der äusseren seines sichtbaren Ausdrucks, des Leibes, zugleich ermöglichen. Allein wenn man auch von dieser Inkonsequenz absieht, welch' eine schlimme Krönung des ganzen ethischen Systems bildet diese Lehre von der asketischen Heiligkeit, und wie schädlich wirkt sie auf dieses selbst zurück! Zu dieser Heiligkeit sollen ja die moralischen Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe ausdrücklich nur eine Vorstufe bilden, von ihr sollen sie abgelöst werden, da das Moralische nur als eine Leuchte auf dem Wege zur Willensverneinung diente; diesem widerlich in's Gewand philosophischer Frömmigkeit gekleideten, raffinirten Müssiggang und Egoismus sollen sie weichen, so dass es hier nicht heisst: Sei getreu bis an den Tod, sondern: Sei getreu bis zur Willensverneinung! Wahrlich, eine Ethik, in der so das echt Sittliche nur provisorische Bedeutung hat, das falsch Sittliche dagegen den Gipfel bildet, richtet sich selbst, wie manches Wahre, Verdienstliche sie auch im Einzelnen enthalten mag, und ihre völlige Unzulänglicheit sollte von Niemand mehr geleugnet oder vertuscht werden, da sie allzu offen am Tage liegt und zu laut wider sich selbst zeugt.

VI KAPITEL.

E. von Hartmann's subjektive Moralprinzipien.

Nach der Schopenhauer'schen Ethik kommt die Hartmann'sche an die Reihe unserer Betrachtung. Da aber Hartmann nicht, wie jener, eine ob auch noch so kurze systematische Ethik verfasst hat, sondern nur ein einleitendes Werk zu einer solchen, eine Zusammenstellung und Kritik sämmtlicher Moralprinzipien, die eine Rolle gespielt haben oder noch spielen, so können wir uns einstweilen nur an dieses Werk, seine „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" halten, um sein ethisches System im Allgemeinen und Einzelnen kennen zu lernen, zu welch' beidem es bei der Grösse seines Umfanges und der Fülle seines Inhalts hinlängliche Gelegenheit bietet. Von der ersten Abtheilung desselben, der Darstellung des unecht- oder pseudomoralischen Bewusstseins mit seinen egoistischen (eudämonistischen) und heteronomen Moralprinzipien ist schon gesprochen worden, und als Resultat das Urtheil festzuhalten, dem man mit Vorbehalt richtiger Anwendung nur beistimmen kann, dass diese Prinzipien keine echte Moral begründen können, aber für eine gewisse Stufe einen relativen, propädeutischen Werth haben, indem sie auf die reinere Moral vorbereiten.

Im Gegensatze zu diesem unecht sittlichen Bewusstsein stellt nun Hartmann das Moralprinzip der sittlichen Autonomie als das allein richtige dar. „Wie nur das Selberessen fett machen kann, bemerkt er, so kann nur die Selbstbestimmung des Willens nach den eigenen inneren Gesetzen in der dunkeln Werkstatt der Seele sittlich machen.“ Gibt es aber wirklich solche innere Gesetze? Findet der Mensch in sich über allem Egoismus eine positive sittliche Direktion, der er folgen kann, einen unmittelbaren ethischen Werthmesser oder nicht? Diese Grundfrage beantwortet Hartmann mit Ja und findet eine solche Direktion einerseits im sittlichen Geschmack und Gefühl, andererseits in der Vernunft, nicht aber im Gewissen. Zuerst wird nun einlässlich die Moral des Geschmacks behandelt, d. i. der Fähigkeit zu anscheinend unmittelbaren, in der That aber auf einer ästhetischen Empfindungsreaktion beruhenden Werthurtheilen über sittliche Dinge, des unbewussten, natürlichen Zartgefühls und richtigen Taktes (des auf das sittlich Schöne gerichteten Instinkts), (Phän. d. sittl. Bew. S. 106—162), mit den verschiedenen ästhetischen Moralprinzipien, die sich auf diesem Standpunkt aufstellen lassen. Es sind diejenigen der rechten Mitte oder des Masses (Aristoteles), der individuellen Harmonie oder des Ebenmasses, d. i. der Uebereinstimmung zwischen den einzelnen Seelenvermögen und Trieben des Menschen (Plato), der universellen Harmonie, d. i. der ästhetisch-ethischen Angemessenheit der Einzelseele in Bezug auf ihre Stellung zur Natur und Gesellschaft (Stoiker), der Vervollkommnung (Wolff), des ethischen Ideals, d. i. der Verwirklichung eines selbstgeschaffenen Uroder Vorbildes durch Nacheiferung, der künstlerischen Lebensgestaltung (Göthe's „Wilhelm Meister“). Allen diesen Prinzipien wird mehr oder weniger Werth zuerkannt, aber auch Einseitigkeit und Unzulänglichkeit vorgeworfen, und ihre Befähigung zum allumfassenden Moralprinzip bestritten. Die

ästhetische Moral, heisst es, hat im Allgemeinen für die sittliche Erziehung der Individuen und der Menschheit einen nicht zu unterschätzenden Werth, insofern der Geschmack Gefühl und Streben läutern hilft und das sittliche Handeln erst gefällig und liebenswürdig macht; aber sie ist doch eigentlich mehr nur eine Moral für auserwählte, kunstsinnige Kreise; sie fasst mehr die äussere Form als das Wesen des sittlichen Handelns in's Auge und führt daher leicht zu gekünstelter Anempfindung und gleissnerischer Schauspielerei. Sie ist ohnmächtig gegenüber den starken Trieben zum Bösen und auch haltlos schon um ihrer Subjektivität willen, da bekanntlich über Geschmackssachen keine allgemein gültigen Urtheile gefällt werden können. Sie bedarf daher nothwendig einer anderweitigen, festeren Grundlage.

Tiefer als die Geschmacksmoral gründet die Gefühlsmoral (S. 163—321); ja das Gefühl ist für Hartmann der tiefste psychische Grund, auf dem die Moral ruhen kann, es gibt ihr erst Wärme und Kraft, erzeugt jene tiefinnere Gluth des Herzens, die im Kampf mit dem Bösen und der Alltagsmisère den ermüdeten Kämpfer stets von Neuem belebt, ja begeisterten Enthusiasmus für die höchsten Ideen und Ideale. Hartmann leugnet indess das Vorhandensein eines eigenen moralischen Gefühls als eines einheitlichen Vermögens und nimmt diese Bezeichnung nur als Kollektivausdruck für eine Summe spezifischer Gefühle von höherem oder geringerem sittlichem Einfluss und Werthe. Von diesen führt er zuerst an das moralische Selbstgefühl, das Bewusstsein seiner selbst als einer sittlichen Persönlichkeit, das Gefühl, sich als Träger dieses höchsten Menschenwerthes zu wissen, und das Streben, diesen Werth sich unter allen Umständen zu wahren. Auf der Ungestörtheit dieses Gefühls beruht ihm die sittliche Selbstachtung, und diese im Verein mit jenem Streben ist der sittliche Stolz, den Hartmann nicht mit Hochmuth, d. i. selbstsüchtigem Genuss seiner Ueberlegenheit gegenüber Andern,

als etwas Unsittlichem verwechselt wissen will, aber auch hoch über die Demuth stellt, die er als dem positiven sittlichen Selbstgefühl durchaus entgegengesetztes, rein negatives Gefühl verwirft. Bei diesem Anlasse wird laut die Unversöhnlichkeit der philosophischen und kirchlichen Ethik verkündet, da die erstere als autonome den Stolz fordere, in sittlicher Hinsicht auf eigenen Füssen zu stehen, die letztere als heteronome einen sich selbst entwürdigenden Sklavensinn. Das sittliche Selbstgefühl unterscheidet Hartmann im Ferneren scharf von dem Ehrgefühl, d. h. der Empfänglichkeit für die hochschätzende oder herabwürdigende Meinung Anderer, dem der Werth eines autonomen und nichtegoistischen Moralprinzips abgesprochen und nur ein propädeutischer Werth zugestanden wird. Dagegen wird die Scham, sofern sie nicht, wie das Ehrgefühl, nur in Beziehung auf Andere vorhanden, sondern Scham vor sich selbst ist, als untrennbares Zubehör des moralischen Selbstgefühls hochgeschätzt und mit dem Stolz zusammen als oft letzter Halt des von der Versuchung bestürmten Menschenherzens gepriesen. Doch auch das moralische Selbstgefühl wird als ungenügend zum ausschliesslichen Moralprinzip bezeichnet, da es, als höchster erreichbarer Gipfel der Ethik betrachtet, wie von Kant, Fichte und den Stoikern geschehen ist, nothwendig zur Härte nnd Rücksichtslosigkeit oder doch zu einem herben, verschlossenen Ernst führen müsste.

Nach dem moralischen Selbstgefühl bespricht Hartmann das moralische Nachgefühl (die Reue) und verwirft es, wie schon früher erwähnt, als überwiegend schädlich und nur heilsam für Verbrecher und Wilde. Ebenso schreibt er dem moralischen Gegengefühl, in welchem der Vergeltungstrieb in seinen beiden Gestalten, als Trieb zur Rache und zur Dankbarkeit wurzelt, nur vorübergehende Bedeutung für die Erweckung des sittlichen Bewusstseins in früheren Zeiten zu und findet ihn im Uebrigen zur Ueberwindung bestimmt,

als Trieb zur Dankbarkeit durch das ruhig erwägende Pflichtgefühl, als Rachsucht durch Grossmuth und Langmuth; denn wenn schon der erstere mit sittlichen Gefahren verbunden sei, so wirke die letztere geradezu verderblich. Auf den Geselligkeitstrieb (der aber eigentlich kein Gefühl ist) wird nur kurz hingewiesen, um auf seine hohe Bedeutung aufmerksam zu machen, da das Geselligkeitsprinzip im Keime die ganze moderne Ethik im Unterschied von der antik-egoistischen und der mittelalterlich-hetoronomen enthalte und zu den objektiven Moralprinzipien hinüberleite. Erschöpfend wird dagegen das Mitgefühl in seinen beiden Formen als Mitleid und Mitfreude behandelt. Als umfassendes Moralprinzip unbrauchbar, da diess Prinzip des „guten Herzens" nur ein Prinzip der liebenswürdigen Schwäche wäre, wie im Gegensatz zu Schopenhauer's Anschauung eingehend geschildert wird, wird es doch in seinem ganzen Werthe gewürdigt als unschätzbare hülfreiche Triebfeder, als Quelle der Weichheit, Milde, Liebenswürdigkeit und herzeröffnenden Wärme im sittlichen Verkehr. Als tiefere Quellen der Sittlichkeit folgen sodann die Gefühle der Pietät, Treue und Liebe. Die Pietät wird als moralisches Gefühl vor Andern bezeichnet (dem moralischen Selbstgefühl parallel), im Wesentlichen auf Personen beschränkt und auf die Anerkennung sittlicher Tüchtigkeit basirt. Dem unentstellten und in der richtigen Sphäre wirkenden Pietätsgefühl wird ein sittlich fördernder Werth nicht nur für die Stufe der Unreife, sondern auch für das ganze übrige Leben als einer freien Huldigung zugeschrieben, aber auch die Gefahr aufgedeckt, die das Pietätsgefühl sonst in sich berge, die Gefahr, zur heteronomen Sittlichkeit zurückzuführen und das stärkste Bollwerk des Mittelalters gegen den sittlichen und Kulturfortschritt zu bilden.

An die Pietät reiht sich das Moralprinzip der Treue, d. h. der Stetigkeit der Willensrichtung in persönlicher und sachlicher Hinsicht, die sich zeigt als Beständigkeit in Neigungen

und Gewohnheiten und als Anhänglichkeit an Personen, Institutionen etc.; beides zusammen vereinigt sich im Konservatismus, dessen Kraft hauptsächlich auf der Gewohnheit beruht. Gegen Personen herrlich, auch wenn diese sittlich gesunken sind, darf die Treue gegenüber Unpersönlichem sich nur nach dem erkannten ethischen Werthe der Sache richten, da sie sonst ebenso nachtheilig wie die falsche Pietät wirken müsste. Ganz verwerflich erscheint Hartmann unter diesem Gesichtspunkte die Verpflichtung zur Treue gegen eine Religionsgenossenschaft durch Taufe und Konfirmation im unreifen Alter, was er als „unsittliche Erschleichung einer Verpflichtung durch Missbrauch eines ganz oder unvollkommen zurechnungsfähigen Geisteszustandes“ brandmarkt, eine furchtbare Anklage, wo sie wirklich zutreffen mag, aber durchaus unbegründet gegenüber einer freieren, die Gewissen schonenden und die Geistesentwicklung nicht lähmenden oder beengenden Praxis, wie sie doch in verschiedenen evangelischen Landeskirchen besteht. — Neben der Treue im Allgemeinen widmet Hartmann seine Aufmerksamkeit noch der speziellen Vertragstreue, welche auch die Treue zum gegebenen Wort und Schwur in sich begreift, und deren Bedeutung im gesellschaftlichen und bürgerlichen Leben noch immer sehr gross ist, wenn auch nicht mehr so gross, wie im ehemaligen Feudalstaate, wo sie mit der persönlichen Treue verschmolzen erschien, zu welcher jedenfalls im modernen Leben die Treue gegen abstrakte Ideen, wie Vaterland, Gesetz, Beruf hinzukommen muss.

Als die Krone aller Gefühle schildert Hartmann die Liebe, die Sehnsucht nach Vereinigung mit Andern, die Erweiterung des Selbst über die Grenzen des Ich, wodurch der Egoismus als individueller in seiner Wurzel getroffen wird, aber für die grössere Sphäre in erweiterter Form fortbestehen kann. Nach dem Unterschied der Liebe vom Mitgefühl wird einlässlich ihr schönes Walten an der Hand von I Kor. Kap. 13 beschrieben, aber auch

da dem Christenthum nicht etwa Anerkennung für seine Hochstellung der Liebe gespendet, sondern nur Inkonsequenz vorgeworfen, ein Beweis mehr, wie wenig Hartmann durch die geschichtliche Entwicklung und zeitweilige Umhüllung des Christenthums hindurch seinen Grundcharakter zu erkennen vermag. Sodann werden die verschiedenen Erscheinungsformen der Liebe, als Mutterliebe, Geschlechts-, Kindesliebe, Freundschaft, ja als Liebe zum All, zur Natur und den Thieren geschildert und als Gefühl der unbewussten Identität mit ihren Gegenständen auf ein metaphysisches Prinzip gegründet. Doch auch die Liebe genügt Hartmann für sich allein nicht als Moralprinzip, weil sie ohne bestimmte sittliche Weltanschauung unter Umständen gröbere Verletzungen der Sittlichkeit herbeiführt, als verhütet, und endlich für Erfüllung der noch dringenderen, gleichsam elementaren Pflicht der Gerechtigkeit keine Gewähr bietet. Sie muss daher nach dieser Seite hin ergänzt werden durch das Pflichtgefühl, d. h. die gefühlsmässige Anerkennung der Verbindlichkeit der moralischen Anforderungen. Auf der ersten Stufe des sittlichen Bewusstseins, der sogenannten Unschuld, der natürlichen oder unbewussten Sittlichkeit, wo Neigung und Pflicht noch ungeschieden, noch in Uebereinstimmung sind, zurücktretend, entfaltet es seine Hauptwirksamkeit auf der zweiten, der Stufe des Kampfes zwischen beiden, der bewussten, reflektirten Moralität oder der Pflichtmässigkeit, um über dieselbe hinaus zur höchsten Stufe, zur wiederhergestellten Harmonie zwischen Pflicht und Neigung oder zur Tugend zu führen, auf welcher Stufe die Moralität, indem sie zur Natur wird, von Neuem ins Unbewusste versenkt wird. Die Pflichtmässigkeit des praktischen Verhaltens, welche aus dem Pflichtgefühl folgt, wird mit dem Worte „Gewissenhaftigkeit“ bezeichnet und das Pflichtgefühl selbst als die formelle Seite des aktuellen Gewissens, d. h. des auf jener zweiten Stufe erwachten sittlichen Bewusstseins. Dem Pflichtgefühl —

verwandt mit Kant's kategorischem Imperativ — kommt, nach Hartmann, eine grosse Tragweite zu; dennoch erscheint auch es ihm nicht als fähig, alleiniges Moralprinzip zu werden. Es bringt wohl einem bestimmten Inhalt der Pflicht die Anerkennung seiner Verbindlichkeit hinzu, aber es hat in sich selbst nichts, was über den als verbindlich anzuerkennenden Inhalt entscheiden könnte. Dazu braucht es die Vernunft, die (nach Hartmann) allein Gesetze gibt und auch innerhalb der Geschmacks- und Gefühlsmoral zwischen den einzelnen Trieben und Gefühlen ordnend, schlichtend und korrigirend auftritt.

Der Vernunftmoral wird wieder ein langer Abschnitt (S. 322—588) gewidmet. Dieselbe steht nach Hartmann über der Geschmacks- und Gefühlsmoral, ohne jedoch diese ausser Kurs zu setzen. Die Vernunft wird für den höchsten Beurtheilungsmasstab in sittlichen Dingen erklärt, für die alleinige Quelle allgemeiner Grnndsätze und Regeln, die erst einen festen Halt und eine Garantie in's sittliche Leben bringen. Doch wird diese Vernunft nicht etwa, wie von Andern, als das Organ beschrieben welches Ideen schafft, resp. aufnimmt, also einen Inhalt und zwar den höchsten in sich trägt, sondern, in diesem Punkte mit Schopenhauer (Grundl. d. Mor. § 6) in Uebereinstimmung, als blosses, an und für sich leeres, nicht schöpferisches Formalprinzip (S. 318 und 340), ungefähr als das, was man sonst den Verstand nennt, der eine rein logische, formale Thätigkeit entfaltet. Die Vernunft in diesem Sinne begehrt nur das Formlose durch Mass, Zahl, Ordnung zu formen und das Vernunftwidrige überall zu bekämpfen; als praktische, auf das Handeln gerichtete Vernunft erhebt sie somit aus des Menschen eigenstem Wesem heraus den Anspruch, dass auch im menschlichen Handeln Alles vernünftig zugehe, und erhält an dem Vernunfttrieb eine der Verwirklichung desselben dienstbare Triebfeder. Die praktische Vernunft ist demnach der gesuchte moralische Gesetzgeber, dessen Gesetze absolut gemeint und unbedingt verbind-

lich sind, wesshalb die imperative Form der Ethik, freilich als eine durch die Tugend wieder zu überwindende Stufe, ernstlich gegen Schopenhauer vertheidigt wird. Zugleich kommt den Forderungen der praktischen Vernunft nicht nur subjektive, sondern auch objektive und allgemeine Gültigkeit zu, da die Vernunft, ob auch in verschiedenem Grade wirksam, doch, so weit sie zur Entfaltung gelangt, sich immer selbst gleich ist und wirkt (S. 336), als ein Strahl der allgemeinen, ewigen Weltvernunft (S. 332).

Das Moralprinzip der praktischen Vernunft wird nun in den verschiedenen Gestalten besprochen, die es annehmen kann. Dem Moralprinzip der Wahrheit wird die Befähigung zum alleinigen Moralprinzip unter Beleuchtung der hierauf gerichteten Versuche Wollaston's abgesprochen, aber seine subjektiv-praktische Bedeutsamkeit als Forderung der Wahrhaftigkeit anerkannt, die Verwerflichkeit der Lüge, mit Ausnahme der schon von Schopenhauer zugelassenen sogenannten „Nothwehrlüge", mit der von ihr bewirkten Zerstörung des Vertrauens begründet und ein scharfes, jedoch nicht überall gleich gerechtes und verdientes Strafgericht über die Unwahrhaftigkeit im gesellschaftlichen, kirchlichen und politischen Leben gehalten. Weniger anzufangen weiss Hartmann mit den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, die ihm die abstraktesten und dürftigsten Formen der Verwirklichung der praktischen Vernunft sind. „Freiheit" ist ihm nur ein wenigsagendes Wort, ein rein negativer, formeller und inhaltsleerer Begriff, bei dem man immer erst hinzusetzen müsse, von welchem Zwange man frei sein wolle, ja ein Prinzip, dessen Konsequenz die Aufhebung des Staates selbst und die Rückkehr zum Naturzustand der Barbarei wäre. Das Prinzip der Gleichheit aber ist dem Bildungsaristokratismus Hartmann's so zuwider, dass er nicht einmal die Berechtigung der „Gleichheit vor dem Gesetz" anerkennt und das Ideal der Gleichheit in der Affenmenschheit oder

allgemeinen Bestialität findet. Wie sich Hartmann weiter zum Moralprinzip der sittlichen Freiheit verhält, ist bereits hinlänglich erörtert worden.

Als die erste haltbare Form, in welcher die Vernunftmoral zu einem bestimmten Prinzip sich herauskrystallisirt, wird von ihm die Ordnung erwähnt; ihr wird eine hohe sittliche Bedeutung für's soziale und individuelle Leben zugeschrieben, aber auch der Missbrauch getadelt, der mit ihr im politischen Leben zur Unterdrückung berechtigter Freiheit häufig getrieben wird. Mit der Ordnung hängen nach Hartmann auch die Moralprinzipien der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit zusammen, insofern sie eine zur Satzung gewordene soziale Ordnung, eine Rechtsordnung voraussetzen, die selbst wieder ein Ausscheidungsprodukt der Sitte ist, und die als vernünftige und verbindliche Satzung allgemein (resp. durch die verfassungsmässigen Organe des Gemeinwesens) anerkannt und festgestellt ist. Auf Grund dieser Beziehung zu einer Rechtsordnung erörtert Hartmann die Begriffe „Recht, Unrecht und Pflicht" in eingehender Polemik gegen Schopenhauer, wobei er aber doch den beiden letzteren neben der juridischen auch eine rein moralische Bedeutung zuschreibt. Das Streben nach Aufrechthaltung jener Rechtsordnung als einer vernünftigen durch gewissenhafte Beobachtung bezeichnet er als den Rechtssinn, der sich beim einfachen Bürger als Rechtlichkeit in seinen Handlungen, beim Richter (im weitesten Sinne, auch dem Inhaber irgend einer Disziplinargewalt), dem Wächter der Rechtsordnung, als Gerechtigkeit in seinen Urtheilen kundgibt; doch gesteht er selbst, dass diese Unterscheidung beider sich aus dem Sprachgebrauch nicht in aller Strenge begründen lasse. Dem Rechtssinn lässt Hartmann als nothwendige Ergänzung die Billigkeit zur Seite treten, welche die Regel des Verhaltens aus der eigenen Vernunft nimmt, im Glauben, dass auch Andere diese Regel als vernünftig anerkennen müssen, und daher mehr gewährt oder milder urtheilt,

als die schroffen Forderungen des Rechtes gestatten würden, (z. B. bei der Rechtssprechung durch Annahme mildernder Umstände oder Begnadigung).

Die Vernunftmoral gipfelt sich nach Hartmann in dem Prinzip des Zweckes; denn erst in diesem gelangt die darin sich offenbarende Vernunft zum klaren Bewusstsein, während die bisherigen Vernunftmoralprinzipien ohne den Zweck als ihr genetisches Moment noch einen unbewussten, gefühlsmässigen Charakter haben, wie umgekehrt Geschmacks- und Gefühlsmoral schon unbewusste Vernunftmoral sind, beide also in einander übergehen, nnd ihre Trennung nicht etwa als absolute Sonderung fremdartiger Dinge anzusehen ist. Aber nicht im Sinne Kant's will Hartmann den Zweck zum Moralprinzip erheben, so nämlich, dass jedes der als existirend gegebenen individuellen Vernunftwesen Selbstzweck sei, sondern im Sinne Hegel's, der die Fahne des objektiven, universalen Zwecks aufpflanzte, den er im Staate greifbar geworden sah; nur dass Hartmann dem Staat nicht diese ausschliessliche Verwirklichung der sittlichen Idee zugesteht, sondern ihn selbst bloss als relative Individualitätsstufe inmitten anderer betrachtet. Wie weit Hartmann in der Leugnung des Selbstzweckes des menschlichen Individuums geht, ist schon im dritten Kapitel gezeigt und darüber geurtheilt worden. Auf Grund dieser Anschauung wird nun weiter ausgeführt, wie nur ein Zweck von höherer Ordnung als der Individualzweck des fraglichen Individuums sittliche Bedeutung habe und echt sittliche nur, wenn er von diesem autonom produzirt oder eigentlich reproduzirt werde, da er ja im universellen Reich der Zwecke bereits gesetzt sei. In dieser Fassung erscheint ihm das Prinzip des Zweckes als das höchste, allbestimmende, das als unbewusste Zweckmässigkeit auch der Geschmacks-, Gefühls- und der noch halb bewusstlosen Vernunftmoral innewohnt. Das Prinzip des Zweckes, heisst es, bringt mit einem Schlage helles Licht in das dunkle und krause Gewirr

der bisher durchwanderten Moralprinzipien und bestimmt das moralische Gewicht eines jeden, das im gegebenen, konkreten Fall seinem teleologischen Werthe proportional ist, d. h. davon abhängt, ob ein höherer oder niederer Zweck damit erreicht, oder der gleiche Zweck mit sicheren und wirksamen oder weniger tauglichen Mitteln erstrebt wird. Insbesondere wird das Prinzip des Zweckes das einzig ausreichende Prinzip sein bei der sogenannten Kollision der Pflichten. Es ist nur eine unvollkommene Umschreibung dieses teleologischen Moralprinzips, wenn die Jesuiten den Satz aufstellen: „Der Zweck heiligt die Mittel," und nicht in dem Grundsatze selbst liegt das Falsche, sondern nur in der abstrakten und einseitigen Bestimmung des Zweckes oder, weiter zurück, im Prinzip der moralischen Heteronomie, deren letzte Konsequenz der Jesuitismus gezogen hat. Nur wenn eine Handlung, obwohl durch abstrakte Beziehung auf einen einseitigen Partialzweck scheinbar gerechtfertigt, auf das Reich der Zwecke in seiner einheitlichen Totalität bezogen, (durch ihre Folgen) in höherem Grade zweckwidrig als zweckdienlich ist, ist sie sittlich verwerflich, wie z. B., wenn Betrug und Fälschung einen sittlich werthvollen Zweck fördern sollen, während sie ihn vielmehr in den Augen der Menschen diskreditiren und durch diese Nebenwirkung schädigen. So erscheinen im Lichte des Zweckprinzips die abstrakten Einzelpflichten wandelbar je nach den konkreten Umständen, die eine Kollision derselben herbeiführen, und konstant ist in der Ethik nur der absolute Zweck, nicht die Mittelzwecke, so dass die Moral, wie das Recht, in beständiger geschichtlicher Wandlung begriffen ist, aber doch ein festes, letztes und höchstes Prinzip hat.

Hartmann verhehlt sich nicht die Schattenseiten und Gefahren dieses Zweckprinzips und sucht dem Missbrauch desselben möglichst zu begegnen. Um das Bewusstsein keinen falschen Zweck zu seinem Leitstern machen zu lassen, stellt er der Sittlichkeit

die Aufgabe, die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins zu machen, eine Aufgabe, die nach ihm sowohl ihre theoretische, als praktische Seite hat und nach der ersteren nur von dem Philosophen (im weiteren Sinne) gelöst werden kann, während sonst nur die unmittelbare Hingebung an das Unbewusste in der eigenen Individualität, resp. deren Instinkten, übrig bleibt; beide Wege müssen mit einander verbunden werden. Die so gesuchte Erkenntniss schreitet auf dem Pfade der Induktion vom nächsten und näheren Zweck allmählig fort zu den fernern bis zum letzten, absoluten, dessen verhältnissmässige Unklarheit die relative Klarheit der näheren nicht beeinträchtigt, und gibt jedem seine Stelle als Individualzweck einer bestimmten Individualitätsstufe, der in dem der nächsthöheren Stufe aufgehobenes Moment ist. Sittlich ist in Folge dessen nur, was ein Individuum (z. B. die Familie) für den Individualzweck der nächsthöheren Ordnung (die Gemeinde) leistet, während das, was es für seinen eigenen leistet, bloss egoistisch ist und, was es für den der nächstniederen Stufe (Mensch) leistet, sogar unsittlich sein wird; der Begriff der Sittlichkeit ist mithin genau so relativ, wie der der Individualität. So hängt der Fortschritt im sittlichen Bewusstsein von dem Fortschritt in der Erkenntniss der objektiven Zwecke des Weltprozesses ab, und das teleologische Moralprinzip treibt hinüber zu den objektiven und absoluten Moralprinzipien.

Ehe ich zu diesen übergehe, sei mir ein kurzer Rückblick auf das Bisherige und ein Urtheil darüber gestattet. Einzelheiten können freilich bei der ausserordentlichen Fülle des Stoffes nur verhältnissmässig wenige berührt werden, wie sehr es einen auch gelüstete, bei jedem Punkte seine Zustimmung oder seinen Widerspruch kundzugeben. Auch dürfen wir uns noch weniger bei den immer wiederkehrenden Angriffen auf die christliche Religion und Kirche aufhalten, die zum grössten Theil auf Verwechslung des christlichen Wesens mit bestimmten geschichtlichen Formen des

Christenthums oder auf Missdeutung beruhen. Es muss vielmehr, der uns gestellten Aufgabe entsprechend, die Kritik hier auf das rein Ethische beschränkt bleiben. Fasst man aber nur dieses in's Auge, so wird man nicht umhin können, das viele Schöne und Wahre, das der erwähnte Abschnitt enthält, dankbar anzuerkennen. Wer mit so vieler Sorgfalt dem Ethischen auf den verschiedenen Gebieten des menschlichen Seelenlebens nachgeht, wer so viel Verständniss für sein Walten in den mannigfachsten Lebensverhältnissen zeigt, wer so klar die Einseitigkeiten der bisherigen ethischen Systeme einsieht, wer so nüchtern und doch wieder so begeistert über sittliche Aufgaben zu reden weiss und mit so viel Ernst und Mannesmuth das Unsittliche oder, was ihm als solches erscheint, geisselt: wahrlich, der verräth damit eine nichtgewöhnliche ethische Wesensrichtung, dem möchte man mit den Worten der Schrift zurufen: Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes! Indem Hartmann mit aller Entschiedenheit innere Gesetze für das sittliche Verhalten annimmt, denen der Mensch folgen kann und soll, tritt er in anerkennenswerther Weise sowohl dem Materialismus, als dem Skeptizismus entgegen, die das Vorhandensein von solchen leugnen oder bezweifeln und damit die Sittlichkeit überhaupt in Frage stellen. Indem er die imperative Form der Sittlichkeit festhält, erhebt er sich über Schopenhauer, dessen unbedingte Verwerfung alles „Sollens“ konsequent auch den Pflichtbegriff und damit die Ethik selbst aufheben müsste. Aber auch Kant's einseitige Ignorirung der Gefühls- und ausschliessliche Würdigung der Vernunftmoral, welche die Sittlichkeit nur als der Neigung abgerungene Pflichtmässigkeit, als stets reflektirte Sittlichkeit kennt, wird vermieden und bekämpft, das Ethische auch in den oft so lieblichen Erscheinungen der unbewussten, kampflosen Sittlichkeit gewürdigt, und der bei Kant unversöhnliche Gegensatz von Pflicht und Neigung schon von vorn herein dadurch überwunden, dass das imperative Pflichtgefühl selbst als Neigung gefasst wird.

Aber alle diese Vorzüge, zu denen sich noch der einer äusserst gewandten, oft sehr anziehenden Darstellung gesellt, können doch den tiefer Blickenden über die Schwächen und Unzulänglichkeiten des hier zunächst von der subjektiven Seite sich aufbauenden Moralsystems nicht täuschen.

Denn bei aller künstlerischen Meisterschaft im Einzelnen fehlt doch die Solidität des Ganzen. Die tüchtigen, werthvollen Elemente dieser Ethik sind mit der pessimistischen Grundanschauung schwer oder gar nicht zu vereinen, und was hingegen mit dieser übereinstimmt, das hat einen um so zweifelhafteren ethischen Werth. Es ist z. B. ganz erfreulich, dass in dem Gefühlsmaterial des menschlichen Individuums so viel Werthvolles, so viel ethischer Feingehalt nachgewiesen wird; aber wie stimmt das zu der früher erwähnten Behauptung, dass dieses Individuum, unser Ich, an und für sich allein genommen, absolut werthlos sei? Es klingt idealistisch schön, wenn so viel Nachdruck gelegt wird auf das sittliche Selbstgefühl oder den sittlichen Stolz — obschon dieser letztere Ausdruck als leicht missverständlich nur mit Vorsicht gebraucht, und die Sache selbst nicht in einen falschen, absoluten Gegensatz zur (echten, nicht kopfhängerischen oder kriechenden) Demuth gebracht werden sollte —; aber wie reimt sich dieses Behagen am sittlichen Stolze, ja dieses förmliche Grossthun mit seiner sittlichen Autonomie, mit Hartmann's geringschätzigen Aeusserungen über den Intellekt, der, selbst wo er feiner organisirt sei, an und für sich so jämmerlich unvollkommen sei und nur neben der Bornirtheit der Masse hochgeschätzt werden könne (S. 172)? Wird einem solchen Intellekt nicht auch ein jämmerlich unvollkommener sittlicher Menschenwerth zur Seite gehen, bei dem man weit eher Ursache hätte, demüthig, recht demüthig zu sein?

Allein diese Widersprüche sind noch nicht der grösste Mangel im System. Ich finde diesen vielmehr darin, dass die in Aussicht

gestellte positive sittliche Direktion nach langem Suchen doch nur scheinbar gefunden wird und, beim Lichte besehen, sich als ein ziemlich unsicheres, ja irreführendes Orakel herausstellt. Im Gewissen, wo man sonst diese Direktion zunächst sucht, soll sie nicht vorhanden sein; dem Gewissen wird ja der gesetzgeberische Charakter einer inneren heiligen Stimme abgesprochen. Im Geschmack, der übrigens vom Gefühl nicht wesentlich verschieden ist, wird sie (und mit Recht) bei all' seinem relativen ethischen Werthe nur in bescheidenem Mass vorgefunden, und ebenso wird das Gefühl durchgehends als für sich allein ungenügend, als einer festen Stütze selber bedürftig geschildert. Einen eigentlichen moralischen Sinn, ein besonderes, spezifisches Gefühl für das Gute und Rechte gibt es ja nach Hartmann nicht, und auch das Pflichtgefühl ist für sich selbst inhaltsleer; bleibt also nur die Vernunft, die denn auch zuversichtlich als der gesuchte Gesetzgeber, als fester Halt und höchste Instanz in sittlichen Dingen gepriesen wird. Allein diese Vernunft ist ja, obschon ein Strahl der ewigen Weltvernunft, doch nicht etwa mit dem Vermögen ausgestattet, aus den Ideen des Wahren, Schönen, Guten einen Inhalt zu schöpfen, sondern sie ist selbst inhaltsleer, hat nur logische Bedeutung und Aufgabe, und wenn Hartmann trotzdem behauptet, dass ihre Forderungen nicht nur subjektive, sondern auch objektive und allgemeine Gültigkeit haben, da die Vernunft sich immer selbst gleich sei, „so weit sie zur Entfaltung gelange", so hebt er mit dieser Einschränkung und noch mehr mit den Bemerkungen, dass sie oft verdunkelt und getrübt (S. 336), dass der menschliche Intellekt jämmerlich unvollkommen sei, jene Behauptung selbst wieder auf und setzt faktisch, seiner Erklärung zuwider, die Forderungen, die Entscheidungen der individuellen Vernunft zu mehr oder weniger subjektiven, unzuverlässigen, irrenden Urtheilen herab. In der That bekommt man von seiner Vernunftmoral im Wesentlichen keinen andern

Eindruck. Auch da weisen die einzelnen Moralprinzipien, soweit ihnen überhaupt ein Werth zugeschrieben wird, über sich hinaus zu einem letzten, ohne das sie selbst noch keinen klaren Vernunftcharakter haben, dem allbestimmenden, Alles tragenden Zweckprinzip.

Aber eben dieses Zweckprinzip, in der Art aufgefasst, wie es hier geschieht, zerstört vielmehr die echte Sittlichkeit, statt sie zu stützen. Es ist zwar gewiss richtig, dass die Moralität einer Handlung durch die Gesinnung, aus der sie fliesst, bedingt ist, und diese wiederum durch den Zweck, den sie verfolgt; aber unter Zweck ist eben nicht nur der Endzweck, sondern auch der Mittelzweck, die nächste, dem Thäter unmittelbar vor Augen liegende Wirkung der Handlung zu verstehen, die grundsätzlich den sittlichen Gesetzen ebenso angemessen sein muss, wie jener; ansonsten die That trotz ihres guten Endzwecks unsittlich ist und bleibt. Wird nur dieser Endzweck in's Auge gefasst, und auch ein an sich sittlich bedenkliches Mittel zu seiner Erreichung mit ihm gerechtfertigt, wofern es nur nicht durch die Totalität seiner Folgen moralisch mehr schadet, als nützt, so mag der Zweck selbst noch so gut sein als „ein Glied in dem objektiven Reiche der Zwecke", als Mittel zum absoluten Zweck, wir erhalten auf diesem Wege doch nur eine neue Auflage des Jesuitismus, etwas modernisirt, verschönert, mit besseren Zwecken ausgestattet und weniger unbedenklich in der Wahl der Mittel, aber immerhin Jesuitismus, wenn man ihn auch nicht, wie Hartmann die kirchliche Moral, einen verschämten nennen kann, da er vielmehr ohne Scheu sich zu seinem verschrieenen, in der bisherigen Form nur unvollkommen ausgedrückten Grundsatze als solchem bekennt. So weit können wir aber nicht mitgehen. Zwar muss zugegeben werden, dass bei einer wirklichen Kollision der Pflichten das Moralprinzip des Zweckes als Hülfe unentbehrlich ist, um zu bestimmen, welche Pflicht als die niedere der höheren, umfas-

senderen zu weichen hat. Aber es gibt nun einmal gewisse Handlungen, wie Verrath, Bruch des Ehrenworts etc., die durch keinen noch so guten Zweck, durch keine patriotischen Siegesund Rettungsthaten gerechtfertigt oder entschuldigt werden können, und die an sich schon, nicht erst wegen der Totalität ihrer moralischen Folgen, unbedingt zu verwerfen sind; es kann also auch bei einer Pflichtenkollision das Zweckprinzip nicht ausschliesslich in Betracht kommen. Mag man mir noch so viel davon sagen, wie das sittliche Pathos bahnbrechender Heroen thurmhoch erhaben sei über die achtungswerthe sittliche Solidität des braven Hausvaters, obschon für ihre Aufgaben die abstrakten, für seine Verhältnisse zugeschnittenen moralischen Schablonen unzulänglich und theilweise unangemessen erscheinen: ich glaube, es stünde mit der Welt besser, wenn auch solche Heroen sich etwas mehr, als oft geschieht, um die gewöhnliche Moral kümmerten, wenn zumal der Grundsatz durchdränge, dass auch im Staatsleben dieselbe moralische Solidität gelten muss, wie im Privatverkehr. Ja, dieses Vornehmthun gegen den „schablonenhaften Charakter schematischer Pflichten", der um so mehr vor dem einzigen, allumfassenden Gesichtspunkt des Zweckes schwinde, je höher ein Verstand stehe, scheint mir eine grosse sittliche Gefahr in sich zu bergen. Uebrigens ist der Schematismus der Zwecke, den Hartmann an Stelle jenes Pflichtenschema's setzt, selbst abstrakt und schablonenhaft genug. Es hat zwar, wie schon früher anerkannt wurde, gewiss etwas Grossartiges „an sich" zu streichen, die Welt als einen teleologischen Organismus von stufenweise sich über einander erhebenden Individualitäten anzuschauen, und dieser Gesichtspunkt ist auch für die Ethik fruchtbar zu machen dadurch, dass im Allgemeinen den Individualzwecken höherer Ordnung auch eine höhere Bedeutung und Berechtigung zugeschrieben wird. Aber so pedantisch kann das doch nicht gemeint sein, dass das Individuum n ter Ordnung rein nur für den Individualzweck (n + 1) ter Ordnung da wäre und nur für diesen

sittlich handeln könnte. Sondern, was das Individuum n ter Ordnung für sich selbst in rechter Weise thut, um sein wahre Bestimmung zu erfüllen, und was es für die zunächst unter ihm stehenden Individuen (n—1) ter Ordnung in rechter Weise thut, wird ebenfalls sittlich sein, umgekehrt aber ein nicht durch absolute Nothwendigkeit gebotenes, rücksichtsloses Ignoriren oder Verletzen eines Individuums nächtsniederer Ordnung nie sittlich. Wenn das Zweckprinzip seinen vollen Ausdruck in der Forderung findet, die Zwecke der Vorsehung zu Zwecken unseres Bewusstseins zu machen, nun, so gehört zu den Zwecken der Vorsehung vor Allem die Realisirung des Wahren und Guten in der Welt, welche auch in allen Fällen von Pflichtenkollisionen der oberste Leitstern sein muss, und nur in diesem Sinne kann der Zweck ohne Gefahr zum allumfassenden Moralprinzip erhoben werden.

VII KAPITEL.

E. von Hartmann's objektive und absolute Moralprinzipien.

In Fortsetzung der Darstellung der Hartmann'schen Moralprinzipien kommen wir von den subjektiven, im Zweckprinzip gipfelnden, von selbst hinüber zu den objektiven (Phän. d. sittl. Bew. I. 589—771), die ja eben dem subjektiven Handeln seinen Zweck setzen sollen, oder von den Triebfedern zu den Zielen der Sittlichkeit. Von dem ersten objektiven Moralprinzip, dem sozialeudämonistischen oder dem des Gesammtwohls, ist schon in Kap. I theilweise die Rede gewesen und namentlich hervorgehoben worden, dass nach Hartmann von diesem Gesammtwohl das der eigenen Person sorgfältig auszuscheiden ist, wie er denn auch den Begriff der „Pflichten gegen sich selbst" so entschieden verwirft, wie Schopenhauer (S. 574—575). Nur eine indirekte sittliche Berechtigung gesteht er der Sorge für sich selbst zu, insofern das Gesammtwohl durch Mehrung des eigenen gewinnt, durch die Wahrung der eigenen Rechte sowohl, als durch Behauptung der eigenen Gesundheit, Kraft, Ehre und gesicherten Vermö-

genslage, welche mit der Aufrechthaltung der Fähigkeit zur Leistung und Erfüllung der sittlichen Pflicht zusammenfällt. Wer z. B. zur künstlerischen oder wissenschaftlichen Produktion befähigt ist, hat auch die sittliche Pflicht, mit seinem Pfunde fleissig zu wuchern, und muss darum auch auf die materielle Basis eines solchen Lebens sein Augenmerk richten, darf auch die pekuniären Früchte seiner Arbeit nicht gering achten. Das ist nun in gewissen Grenzen wohl ganz richtig, aber zugleich das gerade Gegentheil pessimistischer Weltverachtung und führt auf einem Umwege doch wieder zu der verpönten Sorge für sich selbst, öffnet also dem vermeintlichen, unter Umständen wohl auch dem wirklichen, durch die Hauptthüre hinausgeworfenen Egoismus eine Hinterthüre.

Das sozialeudämonistische Prinzip, das, wenn auch nicht rein, so doch am bedeutendsten die Engländer Bentham und Mill vertreten haben, würdigt Hartmann einer eingehenden Betrachtung; er erkennt ihm eine weittragende Bedeutung zu, findet es aber gleichwohl für sich allein unzulänglich und sogar kulturgefährlich. Dieses Prinzip fordert nämlich das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl von Individuen; daher duldet es keine bevorrechteten Gesellschaftsklassen, keine bevorzugte Minderheit, keine Förderung des Glückes Weniger auf Kosten Vieler nach dem Satz: Wer da hat, dem wird gegeben. Gerade diess ist aber nach Hartmann der Zustand der modernen Gesellschaft, in welcher das Kapital seinem Besitzer beständig neue Güter zuführt, die thatsächlich der Arbeit der Besitzlosen entstammen und doch deren Genuss entzogen werden. Dem könne nur abgeholfen werden durch Aufhebung des Privateigenthums, durch Nivellement der Gütervertheilung, und so sei die Sozialdemokratie die naturnothwendige Konsequenz des sozialeudämonistischen Prinzips. Dass diese Umgestaltung der Gesellschaft die schlimmsten Folgen haben, ja die Kultur zerstören müsste, wie

Hartmann eingehend schildert, wird man nicht bestreiten können, auch wenn man findet, er male gar zu schwarz, indem er von „vollkommener Bestialität“ redet. Aber eine andere Frage ist es, ob der Schluss vom Prinzip des Gesammtwohls zur Konsequenz der Sozialdemokratie und somit der Kulturzerstörung nicht eine Konsequenzmacherei sei und nur in Hartmann's Pessimismus seine Begründung finde. Nach seiner Meinung sind Kultur und Gesammtwohl, ja Glückseligkeit überhaupt, unvereinbar. Nur auf der Stufe der Kulturlosigkeit sind die Hauptbestandtheile der Glückseligkeit, Zufriedenheit (in Folge von Bedürfnisslosigkeit) und Behaglichkeit (in Folge von Stumpfsinn und Leichtsinn) vorhanden; es ist daher eine grosse Täuschung, wenn man sich (wie selbst Lasalle) einbildet, eine Steigerung der Kultur ziehe auch eine Erhöhung der Glückseligkeit nach sich; letztere ist umgekehrt nur durch Rückkehr zur Thierheit, zum Naturzustande möglich. Um dieses klägliche Ziel, welchem die Sozialdemokratie mit ihrem Prinzip des Gesammtwohls zusteuert, der Menschheit zu verhüllen, könnte sie sogar mit der Zeit dazu gelangen, zur Täuschung der Menge durch einen neuen religiösen Aberglauben zu greifen und so in den Jesuitismus einzumünden.

Hier haben wir wieder den Hartmann'schen Pessimismus, der bei den subjektiven Moralprinzipien zum Vortheil seines Werkes etwas in den Hintergrund trat, in seiner ganzen Ungemüthlichkeit vor uns. Zunächst diese hier überall zu Grunde liegende äusserliche, dürftige Ansicht von Menschenwohl, als bestünde dasselbe entweder — positiv — in Komfort, Reichthum, Sinnenbehagen, „gesteigertem Genussleben“, wie es eben die Sozialdemokraten fassen, und wäre somit durchaus von der Art der Gütervertheilung abhängig, oder dann — negativ — in blosser Bedürfnisslosigkeit, Stumpfsinn, Leichtsinn, als gäbe es nicht ein höheres, geistiges, erst seinen Namen vollkommen verdienendes Glück, das über beide hoch erhaben ist und besessen werden kann, auch wo das Sinnenglück ganz oder theilweise

mangelt! Sodann diese übertriebene Betonung der Nothwendigkeit sozialer Ungleichheit, die sich gipfelt in der Behauptung, dass der Abstand zwischen dem Kulturniveau der Massen und dem der begünstigten Minderheiten mit steigender Kultur sich beständig vergrössere, und die Verminderung desselben das untrüglichste Symptom des Sinkens der Gesammtkultur wäre! Weiter die auffallende Ignorirung des grossen Unterschieds zwischen einer krankhaften, entarteten Kultur, die allerdings Einzelne und ganze Völker unglücklich macht, und einer gesunden, die neben den grösseren Sorgen und Leiden auch edlere Freuden und Genüsse bringt, auch mancherlei Heil- und Trostmittel bietet! Endlich die Verkennung der Möglichkeit, dass mit wirklich moralischen Mitteln, mit den Waffen der Gerechtigkeit und Bruderliebe ohne Umsturz der Grundlagen der Gesellschaft doch die schroffsten Ungleichheiten gemildert und immer Mehreren zu einem „menschenwürdigen Dasein", zu einem befriedigenden Mass leiblichen und geistigen Wohles verholfen werden könne, — was Wunder, wenn aus dem Allem der Schluss resultirt: Entweder die alte Gesellschaftsordnung mit all' ihren schroffen, dem Gesammtwohl zuwiderlaufenden Ungleichheiten und Härten, oder dann Kommunismus, Kulturzerstörung, Barbarei? Was Wunder, wenn so auf dem Standpunkte des Pessimismus eines der schönsten Moralprinzipien, das nur tiefer gefasst werden muss, die Beförderung des Gesammtwohls, sich bei durchgreifender Geltung in ein rohes Ungeheuer verwandelt, und ihm, diess zu verhüten, nur eine beschränkte, durchaus untergeordnete Geltung eingeräumt werden kann!

Ungleich höher als das sozialeudämonistische stellt Hartmann dass evolutionistische Moralprinzip, d. h. das des Fortschritts, der aufsteigenden Kulturentwicklung, das ihm als selbstständige, vom Prinzip des Gesammtwohls unabhängige Forderung des sittlichen Bewusstseins erscheint, wenn es auch erst im 19. Jahrhundert, namentlich durch Hegel,

klar erfasst worden ist, während ihm zugleich der Darwinismus mit seiner organischen Entwicklungstheorie auf dem Gebiete der Natur eine mächtige Stütze geliehen hat. Wie dieses von Hartmann selbst „optimistisch“ genannte Prinzip zu seinem pessimistischen System freilich wenig passt und als fremdes Pfropfreis zur künstlichen Veredlung des wilden Schopenhauer'schen Stammes angesehen werden muss, ist schon in Kap. II angedeutet worden. In der That ist es auch ein eigenthümlicher Optimismus, der uns da entgegentritt, mit so harten, finsteren Zügen, dass der Pessimismus ihm seine Seele geliehen zu haben scheint. Wer von uns andern, gewöhnlichen Menschenkindern hoffte, als aufrichtiger Freund des Fortschritts und der Kultur wenigstens in diesem Kapitel mit dem geistvollen Philosophen einig gehen zu können, wird sich zu seinem Bedauern ganz enttäuscht finden und von der Schreckensgestalt, die hier aus seinem Ideale gemacht wird, schaudernd abwenden. Schon von vorn herein wird der Kulturfortschritt in einen strengen Gegensatz zur menschlichen Wohlfahrt gebracht durch die Behauptung, „dass nicht das Wohl eines Einzelnen oder einer grossen Masse von Individuen, sondern der Kulturfortschritt auf Kosten dieses Glückseligkeitszustandes als objektiver Zweck des Weltprozesses uns empirisch entgegentritt“ (S. 659). Der Kulturfortschritt vollzieht sich nämlich durch die Auslese des Vorgeschrittensten und Tüchtigsten, das allein im Konkurrenzkampfe um's Dasein sich behauptet, während das Untüchtigere zu Grunde geht. Erbarmungslos zermalmt ja der Kothurn der Geschichte die edelsten Menschenblüthen (wenn sie diesem Kampfe eben doch nicht gewachsen sind), gleichgültig schreitet er hinweg über Verzweiflung, Jammer, Angst, Wuth, und um die tausendfach gemisshandelten und gemarterten Menschlein für seine Zwecke leistungsfähig zu erhalten, füttert sie das Unbewusste mit — Illusionen. Ja, die Mittel des Kulturfortschritts pflegen um so unlusterregender zu wirken, je

kräftiger sie denselben befördern (S. 669). Das gilt vom Kriege, der trotz seines namenlosen Elendes als unentbehrlich erscheint, nicht nur, weil die Vorbereitung zu demselben eines der wichtigsten Bildungs- und Erziehungsmittel der Menschheit bildet, sondern auch als das Hauptmittel des Racenkampfes, d. h. der natürlicheu Zuchtwahl innerhalb der Menschheit, welche die fortgeschrittensten Stämme zur Besiegung und Vertilgung der zurückgebliebenen und zur Besitznahme ihser Wohnplätze führte, um immer neues und höheres Material zur Fortsetzung der Auslese im Kampfe um's Dasein zu schaffen uud so das Menschengeschlecht zu vervollkommnen. Eine andere Form des Kampfes um's Dasein, die wirthschaftliche Konkurrenz, fordert nicht minder schreckliche Opfer und ist doch trotz ihrer „Lohnknechtschaft“ und „Misshandlung der Majorität“ (S. 571) unentbehrlich als Schwungrad des wirthschaftlichen Fortschritts, als mächtigste Triebfeder für die potenzirteste Anspannung des Fleisses und der Intelligenz, so dass die sozialdemokratische Forderung ihrer Aufhebung ebenso wenig gebilligt werden kann, wie die der Abschaffung des Eigenthums.

Ein gleiches Resultat ergibt sich für Hartmann hinsichtlich der Ehe, die angeblich weder das Wohl der bestehenden, noch das der kommenden Generation begründet, da dieser doch nur ein elendes Dasein wartet, und die doch einen Grundpfeiler der Gesellschaft bildet, indem sie die günstigste Stätte für die Erziehung der Jugend ist, während die sogenannte „freie Liebe“ sie einer schädlichen, uniformirenden Staatserziehung übergeben müsste, und Tendenzen vollends, die dahin gehen, die Fortpflanzung aufzuheben oder zu beschränken, dem Kulturfortschritt in unsittlicher Weise zuwiderlaufen, indem sie ihn entweder ganz unmöglich machen oder durch Verringerung der Zahl der konkurrenzfähigen Individuen vermindern. Besonders einleuchtend soll die Stellung und Aufgabe des Weibes die Unvereinbarkeit von Kulturfortschritt und Glückseligkeit darthun;

ja, die Lasten und Qualen des Mutterwerdens sollen so gross sein, dass sie nach Wegfall heteronomer Moralstützen und optimistischer Täuschungen leicht zu einem „allgemeinen Gebärstrike“ des weiblichen Geschlechts führen könnten. Solchen Gefahren für die Kultur sei nur vorzubeugen durch Kritik des irreführenden Glückseligkeitsprinzips, durch Verbreitung der Einsicht, dass nicht dieses, sondern allein das des Kulturfortschritts die Stellung und Aufgabe des Weibes bedinge, damit dasselbe lerne, ohne eudämonistische Täuschung in die Ehe zu treten und ganz opferwillig seinen Beruf zu erfüllen, der in nichts Anderem bestehe, als im Gebären und Erziehen von Kindern. Vom Standpunkt des Entwicklungsprinzips falle aber auch erst das rechte Licht auf die Erziehung der Kinder, bei der sich ebenfalls zeige, wie wenig der Kulturfortschritt mit seinen immer grösseren Anforderungen an die lernende Thätigkeit der Jugend mit Glückseligkeit vereinbar sei. Ebenso müssten die Gebiete der Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit in einem ganz anderen Lichte erscheinen, wenn das Nothleiden als unentbehrlicher Impuls zur Thätigkeit betrachtet werde, daher die bisherige Armenpflege für den Kulturfortschritt schädlich zu nennen sei und nur einstweilen noch unentbehrlich sein möge. Aus dem Gesichtspunkt des evolutionistischen Moralprinzips komme es überhaupt darauf an, dem Menschen recht viel Noth zu bereiten (immerhin nicht über die Grenze der Arbeitsfähigkeit hinaus) und zu diesem Ende seine Bedürfnisse zu steigern und zu vervielfältigen, durch Schärfung der Empfindlichkeit für Freuden und Leiden, durch Vervielfältigung und Steigerung der materiellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Kulturmittel und ihrer Zugänglichkeit für Jedermann (wo bleibt da die begünstigte Minderheit?); es komme darauf an, die Menschen unzufrieden zu machen. Dass diese neue Moral der Bedürfnisssteigerung auch ihre Gefahr habe, dass sie zur Ueberspannung durch Arbeit, Leidenschaft,

Genuss und vorzeitiger Krafterschöpfung führen könne, verhehlt sich Hartmann keineswegs und empfiehlt daher weises Masshalten. Hier ist es, wo ihm auch die wirthschaftlichen Tugenden, Strebsamkeit, Ordnungsliebe, Energie, Ausdauer, ja darüber hinaus auch die Gesundheitspflege, eine sittliche Bedeutung erlangen, weil sie alle Einfluss haben auf die materielle Kulturentwicklung, und jene ersteren auch auf die geistige, den eigentlichen Inhalt des sittlichen Menschheitsziels, das Kunstwerk, zu welchem die materielle nur den Sockel bildet. Die ganze Kulturentwicklung aber ist ihm die genetische Realisirung der Idee, der Tempel, in welchem der Weltgeist in immer wachsendem Masse seiner selbst bewusstwird; doch will er diese Kulturentwicklung nicht im Sinne einer einseitigen Bildung der Intelligenz verstanden wissen, sondern als gleichmässige Entwicklung von Geist, Gefühl und Geschmack durch den Kultus der Liebe, Freundschaft und edler Künste, sowie der Bildung des Charakters durch eigenes Selbstversittlichungsstreben.

So viel über das bei Hartmann ausserordentlich bedeutsame Evolutionsprinzip. Es ist schwer, über dieses Gemisch von Wahrheit und Irrthum, von treffenden Bemerkungen und von Einseitigkeiten und Paradoxieen ein klares Urtheil zu gewinnen. Mit der ansprechenden Darstellung der Kultur als eines Tempels der Idee und ihrer vielseitigen Aufgabe wird man sich gerne einverstanden erklären (mit Vorbehalt einer etwas andern Anschauung vom Weltgeist); aber dann liegt die Frage um so näher: Wie passt in diesen lichten Tempel hinein ein so grauses Götzenbild, wie die Kultur nach der vorangegangenen Beschreibung ihrer Folgen und Mittel sein müsste, ein so „unersättlicher Moloch", wie Hartmann selbst sein Entwicklungsprinzip (S. 702) ganz richtig benannt hat? Oder wäre dieser Kulturfortschritt auf Kosten des Menschenglücks und ohne Rücksicht auf dasselbe, dieses ruhige Untergehenlassen des Schwächeren und Untüchtigeren, diese fort-

während Dezimirung der Menschheit durch Kriege, diese Hinopferung des Weibes ohne allen Ersatz durch eigenes Glück, diese unerlässliche Misshandlung der Majorität durch wirthschaftliche Konkurrenz nicht ein empörender Molochsdienst? Und verdiente ein solcher Gesellschaftszustand noch überhaupt den Namen „Kultur“ oder nicht eher den einer „raffinirten Barbarei“? Wäre dieser Fortschritt noch im Geringsten des Schweisses der Edeln werth? — Nein, die rechte Kultur verlangt nicht solche endlosen Hekatomben, sondern arbeitet vielmehr an deren Beseitigung, und nur ein ganz falscher Kulturbegriff ist mit der Beförderung des Menschenwohls unverträglich. Es ist nur der Pessimismus mit seiner Blindheit für die Lichtseiten des Lebens und seiner Uebertreibung der Schattenseiten in Verbindung mit einem in solcher Anwendung ganz masslosen Darwinismus, was Hartmann zu einem derartigen trostlosen Ergebniss geführt hat. So vieler Leiden und Schrecken Schauplatz auch die Weltgeschichte ist, so gibt sich uns doch im Grossen und Ganzen eine Zunahme der Wohlfahrt mit steigender Kulturentwicklung in ihr zu erkennen. So sehr auch in der Menschenwelt der Kampf um's Dasein seine Bedeutung bis zu einem gewissen Grade immer behalten wird, so wenig darf er doch jenen rohen und rücksichtslosen Charakter beibehalten, den er in der Thierwelt hat, wenn der Mensch nicht auf das Prädikat eines Geistwesens und fühlenden Geschöpfes Verzicht leisten will. Das Hartmann'sche Entwicklungsprinzip, in dieser Gestalt in die allgemeine Denkweise der Menschheit aufgenommen, müsste nothwendig zur Härte und Grausamkeit gegen den schwächeren Theil derselben führen, da neben diesem dominirenden Prinzip das sozialeudämonistische schwerlich auch nur zu einer beschränkten Geltung gelangen könnte. Ausserdem möchte es zwar bei einer höherstrebenden Minderheit einen für den Kulturfortschritt sich willig aufopfernden Heroismus befördern, aber ihm auch die Kehrseite einer unsinnigen Ueberspannung durch Arbeit und Genuss, eines

fiebrischen, aufreibenden Weltgetriebes beigesellen; die Mehrzahl jedoch dürfte der Opfer für eine Kultur, welche die Menschheit nur immer elender macht, bald müde werden und in den gröbsten Egoismus zurücksinken. So ist, Dank dem Pessimismus, auch ein zweites schönes, objektives Moralprinzip in einen Dämon verwandelt worden, aus dessen Munde statt der Parole: Noth lindern und Zufriedenheit verbreiten, die entgegengesetzte, dem sittlichen Gefühl, wie der Vernunft widersprechende erschallt: Noth bereiten und unzufrieden machen, — als ob es dessen in der Welt noch bedürfte!

Doch, um Hartmann nicht Unrecht zu thun, muss bemerkt werden, dass er gleich darauf der gewöhnlichen Anschauung eine Konzession macht, die freilich mit der eben geschilderten „neuen Moral" schwer zu vereinen sein dürfte. Er gibt zu, dass die Glückseligkeit der Menschen zwar nicht Hauptzweck, aber doch in gewissem Sinne objektiver Zweck sei, theils insofern sie die Individuen leistungsfähiger und -freudiger zur Beförderung des Hauptzweckes mache, theils insofern sie, ohne Schädigung desselben, auf der unantastbaren Grundlage der für ihn getroffenen Einrichtungen einer selbstständigen Pflege fähig sei, welche den Schmerzensgang der Menschheit im Weltprozesse erleichtere, ungefähr wie im Kriege das Sanitätspersonal die von demselben geschlagenen Wunden zu heilen und seine Schmerzen zu lindern suche, ohne jedoch die kriegerischen Operationen hemmen zu dürfen. So wird dem sozialeudämonistischen Prinzip wenigstens sein relatives Recht als Ergänzung des evolutionistischen, ihm übergeordneten, gewahrt. Im Widerstreit beider aber, heisst es, muss das Moralprinzip des Zweckes den Schlüssel zur Lösung geben, indem es auf jeder Individualitätsstufe einen über sie selbst auf die nächsthöhere hinweisenden Individualzweck anerkennt, der nicht, wie der Sozialeudämonismus irrig meint, die Summe der Individualzwecke der konstituirenden Individuen niederer Ordnung ist. So ist z. B. der Zweck der Familie nicht

die Summe des Wohls der Familienglieder, sondern die Förderung des Wohls der Gemeinde, der Zweck der Gemeinde das Wohl der Provinz u. s. w.. Diese Zweckordnung könnte man sich aber nur gefallen lassen, wofern sie bestimmt im Sinne eines „Nicht bloss, sondern auch" gemeint wäre, also darauf hinausliefe, dass jede Individualitätsstufe theils Selbstzweck, theils Mittel für einen höheren Zweck sei. Sie wird jedoch zur unannehmbaren Verkehrtheit, wenn sie den Sinn eines ausschliessenden „Nicht, sondern" haben soll, wenn z. B. auf S. 723 mit dürren Worten gesagt wird, das Streben nach Mehrung des Staatswohls habe im Grossen und Ganzen das Gegentheil einer Mehrung des Wohls aller Glieder des Staates zur Folge. Da ist es doch ohne Zweifel vernünftiger und sittlicher, jede Stufe sorge zugleich in gewissen Grenzen für das Einzelglück der ihr angehörenden Individuen; damit wird sie auch ihrem höheren Zwecke in der Regel am besten dienen.

Die beiden bisher behandelten objektiven Prinzipien des Gesammtwohls und des Kulturfortschritts sieht Hartmann — gewiss mit Recht — zur Einheit verknüpft in der sittlichen Weltordnung, als dem einzigen ganz wahren objektiven Moralprinzip (S. 716—771). Die sittliche Weltordnung ist ihm der die Menschheit betreffende Theil des teleologischen Weltplans. Soweit sie jetzt schon zur Verwirklichung gelangt ist und alle objektiven Formen der sittlichen Lebensgemeinschaft, politisches Leben, Rechtsordnung, Ehe, Eigenthum, Kirche, Schule etc. umfasst, heisst sie objektive, soweit sich die Menschen von der letzteren ein Ideal machen, subjektive sittliche Weltordnung; beide sind aber nur genetisch unvollkommene Erscheinungsformen der absoluten sittlichen Weltordnung, d. h. eben des menschheitlichen Theils des teleologischen Weltplans in der absoluten Idee. Diese „absolute sittliche Weltordnung" entspricht also dem, was man sonst schlechthin „die sittliche Weltordnung" zu nennen pflegt, ist aber doch nicht das Gleiche,

wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, in welchem auch das Nöthige über Hartmann's Auffassung des Bösen bemerkt werden soll. Zum Kampfe für diese sittliche Weltordnung, für das Gute und wider das Böse verlangt Hartmann neben dem guten Willen auch die nöthige Einsicht, wie sie eben die Wissenschaft der Ethik verschaffen soll. Dieselbe zerfällt in die Individual- und Sozialethik, d. i. in die Lehre von der Selbstverbesserung durch sittliche Selbstzucht und die von der Menschenverbesserung durch Erziehung oder Verbesserung der natürlichen oder sozialen Verhältnisse ihres Lebens. Beide Theile müssen einander ergänzen und fördern; die Sozialethik mit ihren erziehenden Institutionen käme ohne die andere über die Beförderung der äusseren Legalität nicht hinaus; die Individualethik aber kann jener nicht entbehren, weil die volle sittliche Mündigkeit und Reife im strengsten Sinne ein unerreichbares Ideal ist; auch haben beide Seiten der Ethik nach Hartmann nur einen Werth als Garantieen für einen der absoluten Idee entsprechenden Verlauf des Weltprozesses innerhalb der Menschheit, an sich dagegen keinen (S. 759). Schliesslich wird das Prinzip der sittlichen Weltordnung als das allumfassende, konkret erfüllte Prinzip der gesammten Sittlichkeit dargestellt, in welchem alle subjektiven und objektiven Moralprinzipien, alle instinktiven und bewussten moralischen Triebfedern als aufgehobene Momente so befasst sind, dass ihnen zugleich ihr Platz und Rang unter den übrigen angewiesen ist. Treffend wird hinzugefügt: „Wer gegen den Begriff einer sittlichen Weltordnung streitet, versteht sich selbst nicht, es sei denn, dass er überhaupt jede Sittlichkeit leugne.“ Doch kann die Ethik auch damit noch nicht schliessen. Für denjenigen eben, der dem Sittlichen bewusste Opposition macht, der von Hingebung an objektive Zwecke und einer sittlichen Weltordnung nichts wissen will, und dem Alles egal ist, für den souveränen Eigenwillen, der sich selbst als absoluter geberdet (Stirner, Nihilismus), oder das radikale

Böse muss auf einen letzten Urgrund der Sittlichkeit zurückgegangen, muss dieselbe auf das Fundament der Metaphysik gestellt werden, ohne welches sowohl die subjektiven, als die objektiven Stützpunkte des sittlichen Bewusstseins in der Luft schweben.

So handelt denn der letzte Hauptabschnitt der „Phän. d. sittl. Bew." (S. 772—871) von den absoluten Moralprinzipien. Da dieselben indess theilweise schon früher zur Sprache gekommen sind, da ferner Manches in diesem Abschnitte mehr für den Philosophen überhaupt, als für den Ethiker speziell von Interesse ist, und ein grosser Theil sich wieder mit der leidigen Polemik gegen die Theologen befasst, so dürfen wir hierüber kurz sein. Nachdem Hartmann zuerst diejenigen Arten der Metaphysik erwähnt hat, die er für unfähig hält, einer echten Moral als Grundlage zu dienen, nämlich den naturwissenschaftlichen Materialismus und den philosophischen Theismus, proklamirt er als die rechte metaphysische Basis den von Schopenhauer begründeten, wenn auch noch nicht ganz rein dargestellten, konkreten Monismus. Nach diesem gibt es nur ein substanzielles Wesen, das All-Eine, Absolute, das frei, ewig, aber unbewusst und unpersönlich ist; dieses aber offenbart sich in einer Vielheit von realen, näher: objektiv-phänomenalen Manifestationen, in einer Vielheit von Individuen, die mit ihm und unter sich also wesensidentisch sind, aber im Gegensatz zu ihm determinirt und vergänglich. Zunächst wird nun die Wesensidentität der Individuen als das monistische Moralprinzip hervorgehoben, in welchem die Moralprinzipien der Liebe und des Gesammtwohls ihren tieferen Grund haben, und mit welchem Hartmann der skeptischen Kritik der Moral jeden Angriffspunkt entzogen zu haben glaubt. Sodann wird dieses noch ungenügende Moralprinzip ergänzt durch das (nach seiner eigenen Bezeichnung) religiöse der Wesensidentität der Individuen mit dem Absoluten, die indess ebenso verschieden sei

von der mystisch-quietistischen Annihilirung des Individuums in das Absolute, wie von der zum Libertinismus führenden Verabsolutirung des Individuums, aber auch verschieden von der christlichen Lehre der Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft des Menschen, die auf einer ungehörigen Anthropomorphisirung des Absoluten beruhe und die Sache nur unvollkommen, vorstellungsmässig ausdrücke. Die richtige, begriffsmässige Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, heisst es, hebt jede substanzielle Trennung zwischen Gott und Mensch auf, ohne doch den Unterschied beider zu verwischen. „Was in mir ist, das ist er; aber ich bin doch nicht etwa bloss sein Schein, noch ist mein Geistesleben das absolute Geistesleben schlechthin, sondern nur ein Tropfen im Kelche des ganzen Geisterreichs, aus welchem ihm die Unendlichkeit schäumt.“ Der Aufgang dieser Erkenntniss ist die Neugeburt des natürlichen Menschen zum geistigen, aus welcher die Heiligung fliesst, die Erhebung zu einem gottgewollten Leben im Geiste, der Wille und das Vermögen, gottinnig zu denken, zu fühlen, zu handeln und alle endlichen Aufgaben des irdischen Lebens in göttlichem Lichte zu verklären (S. 826).

Aber auch dieses religiöse Moralprinzip genügt Hartmann noch nicht, da die Frage, welches der unsern Willen bestimmende Inhalt des absoluten oder göttlichen Willens sei, noch ungelöst, somit die Forderung, sein Leben der Wesensidentität mit Gott gemäss einzurichten, eine an sich bloss formale Bestimmung sei, die erst der Erfüllung mit konkreten sittlichen Zielen bedürfe. Diese Erfüllung könne nur gelingen, wenn das Absolute nicht als ruhendes Sein, sondern als realer Weltprozess gefasst werde. So wäre denn das absolute Moralprinzip das „der absoluten Teleologie als derjenigen des eigenen Wesens“, oder die Vergöttlichung des eigenen Lebens durch Theilnahme am realen göttlichen Lebensprozess — d. h. an der kosmischen Entwicklung — und zwar im Rahmen der sittlichen Weltordnung, das Moralprinzip des „Gottesreichs“,

wie man auch sagen könnte, wenn nicht der Theismus dem Worte eine heteronome Bedeutung gegeben hätte. Aber auch hinter diesem letzten Moralprinzip sucht Hartmann noch ein allerletztes, welches die Frage lösen soll, was denn eigentlich dieser ganze Weltprozess oder göttliche Lebensprozess bezwecke. Die Antwort ist uns bereits aus Kap. II bekannt: die Erlösung des All-Einen Wesens aus seiner Unseligkeit, woran mitzuarbeiten durch den Aufbau einer sittlichen Weltordnung, durch Weiterführung und Beschleunigung des Weltprozesses das letzte und höchste Ziel der Sittlichkeit sein soll. Demnach ist das allerhöchste und umfassendste Moralprinzip das der Erlösung, und dieses ist merkwürdigerweise wieder ein eudämonistisches, nämlich ein die Wohlfahrt des All-Einen bezweckendes, weil ein Individualzweck höherer Ordnung beim absoluten Individuum ja nicht möglich ist, aber ein negativ-eudämonistischer, da es auch für das Absolute kein positives Glück geben kann, da aller eudämonologische Optimismus, sowohl der triviale, als der ethische und religiöse falsch ist.

Zu diesem letzten Abschnitt braucht es nur noch wenige Bemerkungen. Von der Widersinnigkeit des angeblich letzten Weltzwecks und des angeblich höchsten Moralprinzips der Erlösung ist schon in Kap. II die Rede gewesen; hier aber muss es noch einleuchtender werden, wie unbrauchbar dieses letztere für die Ethik ist, wenn man sieht, wie schlimm es auf den ganzen, kunstvollen Bau des Hartmann'schen Moralsystems zurückwirkt, indem es ihn nicht nur entstellt, statt ihn zu krönen, sondern auch erschüttert, statt ihn zu befestigen. Denn wenn nach S. 572—573 in der Ethik nichts konstant ist als der absolute Zweck, das letzte und höchste Prinzip aller Sittlichkeit, dieser aber sich schliesslich als blosses Hirngespinnst entpuppt, so bleibt uns ja am Ende des langen und mühsamen Weges gar nichts Festes in Händen, so ist auch das Wahre und Gute, was wir bisher aus dieser Ethik schöpften, durch

seine Verknüpfung mit diesem unheilvollen, zerbrechlichen Gerüst eines abstrakten Zweckschematismus den Angriffen des Skeptizismus preisgegeben. Aber noch andere Theile dieses Abschnitts fordern die Kritik vom speziell ethischen Gesichtspunkte heraus. Es ist doch sicherlich ein Abfall von dem antiegoistischen Prinzip, wenn der beim Menschen so verpönte Eudämonismus beim Absoluten nun auf einmal für zulässig erklärt wird, und die Rechtfertigung dieses Verfahrens damit, dass der Begriff der Sittlichkeit jenseits der Sphäre der Individuation keinen Sinn habe, ist bedenklich. Denn wenn auch allerdings zu einzelnen, Raum und Zeit zu ihrem Geschehen erfordernden sittlichen Handlungen nur ein in der Sphäre der Individuation sich bewegendes Einzelwesen als Subjekt denkbar ist, so darf doch dem absoluten Grunde der Welt, der als solcher auch der Urgrund aller Sittlichkeit ist, nichts zugeschrieben werden, was vor ihrem Forum nicht bestehen könnte. Auf keinen Fall sollte eine Ethik, die mit dem nur s e i n Wohl als absoluten Weltzweck suchenden Egoismus des All-Einen schliesst, wie zu Anfang ihre Basis, die Selbstverleugnung, wenigstens von einem negativen Egoismus ausgieng, sich damit brüsten, den Egoismus überwunden zu haben.

Nicht minder anfechtbar ist aber auch die Auffassung der Wesensidentität des All-Einen mit den Individuen und dieser unter einander, die Hartmann mit Schopenhauer theilt, nur dass die Ausdehnung der letzteren in diesem Abschnitt wenigstens besonnener auf die Menschen beschränkt wird, während sie auf S. 290—291 bei der Schilderung der Allliebe auch Pflanzen und Thiere umfasst, ohne dass eine Vermittlung dieser sittlich doch gar nicht unerheblichen Differenz ausdrücklich gegeben würde. Aber auch wenn die Wesensidentität im vollen Sinne nur auf die Menschen zu beziehen ist, so geht Hartmann's Auffassung derselben doch so weit, dass trotz seiner gegentheiligen Versicherung faktisch eine Vermischung des Absoluten mit den Indi-

viduen und dieser unter einander stattfindet. Man nehme nur Aeusserungen wie die: „Nichts ist in mir, das Gott nicht wäre (S. 817); dem Menschen wird klar, dass Gott er selbst ist; Gott kann nur lieben als Mensch, und der Mensch nur geliebt werden als Gott (S. 809); das absolute Subjekt, der substanzielle Träger der empirischen Subjekte, denkt, will und fühlt Alles (auch das Schlechte?), was im Weltprozess gedacht, gewollt und gefühlt wird“ (S. 848). Sind solche Aeusserungen nicht derart, dass sie in unserem Bewusstsein nothwendig zu einer Vermischung, Vereinerleiung führen müssen, bei der entweder das Individuum im Grunde doch nur Schein ist, oder dann das Absolute zur leeren Abstraktion herabsinkt? Und ist dieses Zusammenwerfen oder Durcheinanderschwimmen von Gott, Mensch, Welt, — denn das Absolute wird ja auch als realer Weltprozess bezeichnet — wobei man je nach dem verschiedenen Gesichtspunkte bald das eine, bald das andere Wort brauchen kann, nicht verwirrend für das sittliche Bewusstsein, das zuletzt nicht mehr d'raus kommen wird, was, wenn Alles von Gott (als dem Kern der Individuen) direkt gethan wird, denn eigentlich recht und unrecht, und ob Gott oder der Mensch dafür verantwortlich sei? Ist's nicht verwirrend auch für die Sittenlehre, die selbst bei dem Prinzip der Erlösung des All-Einen durch den Menschen sich fragen muss, ob diess nicht eigentlich auch für ihn ein egoistischer Zweck sei, da ja das All-Eine er selbst ist? Aber auch im Verhältniss der Individuen unter einander ist eine solche Wesensidentität dem Missverstand und Missbrauch ausgesetzt. Hartmann selbst berührt (S. 790) den Einwurf, dass ich dem besser situirten Nächsten mit gutem Gewissen seinen Wein wegtrinken könne, da es ja doch dasselbe Wesen sei, welches den Trunk in mir geniesse, und sucht ihn durch Hinweisung auf das dadurch bewirkte Uebel (die Gefährdung des Eigenthums) zu entkräften. Damit wird aber faktisch das Prinzip der Wesensidentität als unzureichend verlassen und ein Prinzip zu Hülfe genommen, das

auf einem nach seiner eigenen Anschauung egoistischen Boden erwachsen ist und nur indirekt sittliche Bedeutung gewinnen kann. Das Prinzip der Wesensidentität ist jedoch darum an sich nicht falsch; man muss es nur freier und lebendiger auffassen, in dem Sinne, dass Gott und Mensch einfach ihrem Wesen nach demselben Begriff „Geist" (als ewiger und endlicher) angehören, wobei das Insichsein des endlichen Geistes ein actus purus seines realen Fürsichseins Gott gegenüber und ausser Gottes Insichsein ist, und dass diese Wesenseinheit in der realen Lebensgemeinschaft beider sich zur vollen Einigung verwirklichen soll, womit auch die Verwirklichung der Wesenseinheit unter den Menschen selbst zur vollen Einigung Hand in Hand geht. Dann haben wir in der That in ihr ein umfassendes und gewiss sehr wirksames religiöses Moralprinzip gewonnen, von dem Alles mit Recht gilt, was Hartmann über Wiedergeburt und Heiligung theilweise sehr schön gesagt hat. Einen Schritt zurück von seinem übertriebenen, starren Monismus zur Anerkennung eines wirklich absoluten Geistes, der als unendliches Insichsein nicht im Weltprozess aufgeht, und einer für sich seienden, freien menschlichen Persönlichkeit, und er hätte den Boden gewonnen, wo seine Ethik ihre schönsten Keime entfalten und sich ebenso sittlich ideal, als religiös befriedigend gestalten könnte, oder vielmehr, es würde sich zeigen, dass sie dann im Wesentlichen keine andere wäre, als die von ihm so verachtete christliche Moral mit ihrem uralten und doch nie veraltenden Prinzip der Gotteskindschaft und Bruderliebe.

VIII KAPITEL.

Die sittlichen Grundbegriffe.

Nachdem die ethischen Systeme Schopenhauer's und Hartmann's in ihrem Zusammenhange behandelt worden sind, ist zur gründlichen Kenntniss und Beurtheilung derselben noch ein Eingehen auf spezielle Theile nothwendig, und diesem wiederum muss eine Erörterung der Bedeutung vorangehen, welche gewisse sittliche Grundbegriffe in diesen pessimistischen Sittenlehren erhalten. Zunächst erhebt sich die Frage: Wie steht es mit dem der Ethik als nothwendige Voraussetzung dienenden Sittengesetz? Bei Schopenhauer fehlt die Anerkennung eines solchen gänzlich, da er die imperative Form der Ethik durchaus verwirft. Hartmann dagegen redet nicht nur von den ethisch-praktischen Gesetzen, die für das Handeln dieselbe Bedeutung haben, wie die logischen Gesetze für das Denken (Phän. d. sittl. Bew. S. 327), die absolut verbindlich sind (S. 329) und obschon subjektiv-autonomen Ursprungs, doch als vernünftige allgemeine und objektive Geltung haben, sondern er fasst auch diese Gesetze in dem Begriffe „Moralgesetz" zu einer Einheit zusammen (S. 337) und bringt diesen in Beziehung zu der absoluten sittlichen Weltordnung. Die sittliche Weltordnung nämlich oder die teleologische

Idee, führt er aus, sei zwar nicht ein Kodex von Moralgesetzen, werde aber zum Moralgesetz durch den subjektiven Willen gestempelt, sei es, dass er sie in heteronomer Weise als Inhalt eines autoritativen höheren Willens anschaut (was ihm aber eben blosse Pseudomoral ist), sei es, dass er dieselbe als Inhalt seines Willens annimmt und als eigener Gesetzgeber zur Richtschnur für die Gesammtheit seiner Triebe und Begehrungen erhebt, ein Gesetz also nicht von Gottes, sondern des Menschen Gnaden (S. 732). Diese Auffassung ist allerdings begreiflich auf einem Standpunkt, der nur die immanente Teleologie des sich selbst zum Phänomen des menschlichen Bewusstseins evolutionirenden Unbewussten kennt; da kann das Sittengesetz, das wirklich ein Ausdruck der Teleologie des absoluten Geistes als zwecksetzender für den Menschen ist, nicht als vor und ausser dem menschlichen Bewusstsein vorhanden angenommen werden. Aber den Anforderungen der Ethik vermag sie nicht zu genügen; denn ein solcher Begriff von Sittengesetz, wie ihn Hartmann aufstellt, ist zu unsicher und schwankend, als dass man bei ihm stehen bleiben könnte. Entweder nämlich macht man Ernst mit dem Gesetz „von des Menschen Gnaden", mit dem subjektiv-autonomen Ursprung, mit der Freiheit des Individuums, die teleologische Idee zum Moralgesetz zu stempeln oder nicht, dann ist's mit der objektiven und allgemein gültigen Bedeutung desselben um so misslicher bestellt, als, wie in Kap. VI gezeigt wurde, die Vernunft im Hartmann'schen Sinne dafür nur eine zweifelhafte Gewähr bietet, und statt wirklicher Vernunft werden oft genug Willkür, Unverstand, Leidenschaft — deren Walten bekanntlich immer das Gegentheil von Gesetzesherrschaft bezeichnet — die Richtschnur für die Gesammtheit der Triebe und Begehrungen abgeben. Oder aber, man macht Ernst mit der Forderung absoluter Verbindlichkeit und allgemeiner Gültigkeit, es sollen die moralischen Gesetze wirklich etwas den logischen Analoges, an sich Festes und Unumstössliches, wenn auch im einzelnen Falle Uebertretbares

sein, und wirklich ein höherer Inhalt in ihnen sich kund geben: dann müssen diese Gesetze auch, wie die Denkgesetze, über individuelles Belieben und Gutdünken erhaben, über und vor dem Individuum da sein, dann können sie von ihm nicht produzirt, sondern nur reproduzirt, nicht erdacht oder erst zu solchen gestempelt, sondern nur als schon vorhandene entdeckt werden, dann sind sie aber, obschon keineswegs ihm fremd und heteronom, weil die Gesetze seines eigenen Wesens, doch nur zu begreifen als unmittelbarer, nothwendiger Ausfluss einer an und für sich seienden, ewigen, sittlichen Weltordnung, deren objektive Ziele, soweit sie durch den Menschen verwirklicht werden sollen, auch eo ipso zu objektiven Gesetzen für ihn werden, ein kategorisches: „Du sollst! an ihn richten, das freilich bei der wahren Autonomie sich alsbald in ein freudiges: Ich will! verwandelt.

Man kann sich dem gegenüber nicht auf den Umstand berufen, dass der Inhalt des Sittengesetzes je nach Zeit, Ort, Kulturgrad verschieden aufgefasst werde, und keine allgemeine Uebereinstimmung über ihn herrsche, dass die Moral, wie das Recht, in beständiger geschichtlicher Wandlung begriffen sei. Derselbe kann, namentlich wenn man diese Behauptungen ungenau oder übertreibend auf das ganze Sittengesetz bezieht, allerdings leicht zu der Meinung verleiten, dass das Sittengesetz nur ein Produkt des sich entwickelnden sittlichen Ich, nur das Werk subjektiver, menschlicher Vorstellung und Reflexion sei; in Wirklichkeit aber beweist er bloss, dass das Finden des (schon an sich vorhandenen) Sittengesetzes von Seite des menschlichen Ich eben nur unter seinen natürlichen Existenzbedingungen vor sich geht, dass der objektive Inhalt des Sittengesetzes nicht gleich von Anfang an fertig und vollkommen, sondern nur successive, stufenweise sich dem menschlichen Bewusstsein erschliesst, in Gestalt sich immer deutlicher, reiner und reicher entwickelnder Vorstellungen. Darum aber

ist das Sittengesetz so gut objektiv, an| und für sich seiend, unveränderlich und unabhängig vom menschlichen Bewusstsein, wie das Naturgesetz, das auch nur allmählig Gegenstand zuverlässiger Erkenntnis geworden ist, und wie ein gewisser Kern des Sittengesetzes überall und jederzeit, wo die Menschheit wirklich zum Geistesleben erwacht ist, als verbindlich gilt und gegolten hat, so wird es mit ihrem geistigen und sittlichen Fortschreiten in immer weiterem Umfang zur Anerkennung bei allen nicht völlig verwilderten Menschen und Völkern gelangen. Werthvolle Momente des Sittengesetzes sind ja schon Gegenstand vor- und ausserchristlicher Erkenntniss gewesen, und eine Reihe sittlicher Grundforderungen haben in der christlichen Gesellschaft sich so unwandelbar behauptet, dass keinerlei andersgeartete Prinzipien jemals gleich feste Autorität zu gewinnen vermocht haben. Man verwechsle nur nicht mit ihnen solche Konsequenzen derselben, die allerdings erst vermöge fortschreitender Reflexion und Erkenntniss gezogen werden können — z. B. die Abschaffung der Sklaverei —, oder die beim Fortbestehen der Prinzipien doch den wandelbaren realen Verhältnissen und Zuständen gegenüber selbst auch verschieden sich gestalten müssen, — so die positive konkrete Gestaltung der im Allgemeinen durch das Wesen der sittlichen Gemeinschaft und durch die Achtung der Persönlichkeiten geforderten Rechtsordnung für die menschliche Gesellschaft (vgl. Köstlin, die Aufgabe der christlichen Ethik, in den Theolog. Studien und Kritiken. 1879. S. 617 f.). So ist uns denn das Sittengesetz etwas unvergleichlich Höheres, als Hartmann's Gesetz von des Menschen Gnaden, wie die sittliche Weltordnung mehr als bloss „teleologische Ordnung und Organisation des Menschheitslebens". Wenn die letztere als die einheitliche Gesammtheit ethischer Ordnungen beides zugleich ist, unendliche Norm für und unendliche Macht über den Menschen, so ist das Sittengesetz in dieser sittlichen Weltordnung eben das eine Moment, die unendliche Norm, und als solches eine Majestät, vor der der

Mensch bei aller sittlichen Autonomie, oder vielmehr gerade, wo diese in echter Form vorhanden ist, in tiefster Ehrfurcht und willigem Gehorsam sich beugt; nur in einem solchen Sittengesetz erhält die Ethik wirklich eine feste Stütze.

Mit dem Begriffe des Sittengesetzes und dem der sittlichen Weltordnung hängt Begriff und Bedeutung des Gewissens innig zusammen. Im Gewissen offenbart sich ja die sittliche Weltordnung nach ihren beiden Momenten, als unendliche Macht und unendliche Norm (Sittengesetz), in besonders nachdrücklicher, geheimnissvoller Weise. Wohl entdeckt auch die Vernunft auf dem Wege der Forschung die sittlichen Gesetze; denn wenn auch diese nach unserer Ansicht nicht blosses Produkt menschlicher Erkenntniss, sondern an sich seiende, ewige sind, so ist uns dafür auch die Vernunft nicht inhaltsleeres, bloss formale Thätigkeit übendes Erkenntnissvermögen, sondern ein Organ zum Vernehmen und Reproduziren eines höheren Inhalts, nämlich der Ideen des Wahren, Guten und Schönen und dadurch befähigt zu klarer Erkenntniss und Begründung der sittlichen Forderungen. Aber in wie vielen Menschen gelangt die Vernunft nicht zu dem wünschenswerthen Grade der Entfaltung, und in wie manchen andern bleibt ihre Erkenntniss als kühles Wissen ohne den gebührenden heilsamen Einfluss auf den Willen! Wohl ist auch das Gefühl eine werthvolle Quelle sittlicher Eingebungen, Antriebe, Fingerzeige, namentlich wenn man im Gegensatze zu Hartmann ein spezifisch moralisches Gefühl, ein Gefühl für den Unterschied von gut und böse annimmt, wie es ja auch ein Gefühl für das Schöne und dessen Gegentheil gibt, ein Gefühl für Recht, Wahrheit, Sittlichkeit, das sowohl bei fremdem Thun sich kundgibt, als auch in Bezug auf das eigene (als Pflichtgefühl); ja das Gefühl steht an ethischer Bedeutung der Vernunft nicht nach, sondern gleich, so gewiss, als Licht und Wärme gleich nothwendige Lebensbedingungen sind auch auf geistigem Gebiete. Allein selbst das moralische Gefühl, obschon nicht inhaltsleer, trägt als

Gefühl noch einen zu subjektiven Charakter und ist oft nicht stark genug, im Kampfe mit entgegengesetzten Trieben den Willen nach seinen Forderungen zu lenken; die übrigen Gefühle aber können sogar unter Umständen einen unethischen Charakter annehmen. Daher muss zu beiden, Vernunft und Gefühl, noch ein Drittes als Ergänzung hinzutreten, das Gewissen, diese ethisch ebenso hochwichtige, als psychologisch interessante Erscheinung. Wie wird diese Erscheinung vom Pessimismus begriffen und gewürdigt? Wie kommt sie bei ihm zu ihrem Rechte? Das muss nun ebenfalls kurz untersucht werden.

Gewissen heisst bei Schopenhauer die dem Menschen aus seinem Thun erwachsende Selbsterkenntniss seines individuellen Willens (W. a. W. u. V. I. S. 403). Diese äussert sich bei jeder bösen Handlung, sei sie nun blosse Ungerechtigkeit aus Egoismus oder reine Boheit, als Gewissensbiss oder Gewissensangst und besteht einmal in der geheimen Ahnung, dass, so sehr auch Zeit und Raum ihn von andern Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen, dennoch an sich der eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet, und dass er, der Böse, eben dieser ganze Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern auch der Gequälte. Dazu kommt noch eine zweite, unmittelbare Erkenntniss, nämlich die der Stärke, mit welcher im bösen Individuum der Wille zum Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung des selben im fremden Individuum erscheinenden Willens, die Erkenntniss seiner selbst als konzentrirter Erscheinung des Willens zum Leben, das Gefühl, bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen ist, und damit auch den zahllosen Leiden, die diesem wesentlich sind. (S. 431—432). Das Gegentheil der Gewissenspein aber, das gute Gewissen, die nach jeder

uneigennützigen That empfundene Befriedigung, entspringt daraus, dass solche That, wie sie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unseres eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung der Erkenntniss gibt, dass unser wahres Selbst nicht bloss in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, da ist, sondern in Allem, was lebt. Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Denn wie dieser unsern Antheil konzentrirt auf das eigene Individuum und die zahllosen es bedrohenden Gefahren, wodurch Aengstlichkeit und Sorge der Grundton unserer Stimmung wird, so wird durch den verminderten Antheil am eigenen Selbst die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt, und das deutliche Hervortreten desselben bei jeder guten That. (S. 441—442).

An dieser Lehre vom Gewissen ist für's Erste bemerkenswerth, dass sie, was freilich bei Schopenhauer's Ethik selbstverständlich ist, demselben keinerlei gesetzgebende, sondern nur eine richterliche, theils strafende, theils lohnende Thätigkeit zuschreibt, aber dieselbe auf böse oder gute Thaten gegen den Nächsten beschränkt, so dass also Tugenden und Laster, die mit keinem Verhalten gegen den Nächsten zusammenhängen, nicht oder nur indirekt vor diesen Richterstuhl gestellt werden können. Im Ferneren ist das gute Gewissen als Erweiterung des Herzens zwar nicht unrichtig, aber auch nicht erschöpfend beschrieben und durch den geringen Antheil am eigenen Ich, der sich auch bei dem Gedankenlosen, Vielgeschäftigen etc. finden kann, nur mangelhaft erklärt, abgesehen davon, dass es schwer begreiflich ist, wie man in einem wesentlich im Leiden bestehenden Leben „Heiterkeit“ empfinden kann. Die Erklärung des bösen Gewissens vollends ist viel zu künstlich und einseitig und dazu sich selbst widersprechend; denn wer über die Stärke seines Lebewillens

(des eigentlich bösen Prinzips) sich entsetzt, kann über die Verletzung dieses selben Lebewillens in Andern kaum so grosses Bedauern fühlen. Die Schopenhauer'sche Lehre vom Gewissen ist daher, an welchem Punkte man sie anfassen mag, ungenügend und erklärt nicht das innerste Wesen und die ganze sittliche Bedeutung dieser Erscheinung.

Das Gleiche muss gesagt werden von Hartmann's Lehre vom Gewissen, ja, sie weiss dessen Bedeutung im Grunde noch weniger zu würdigen. Während selbst dem untergeordneten sittlichen Geschmack eine so eingehende Betrachtung gewidmet wird, wird das Gewissen unverhältnissmässig kurz abgethan, ja nicht einmal als eigenes und eigentliches Moralprinzip behandelt; denn wenn Hartmann auch statt „Moralprinzip der sittlichen Autonomie" — „Moralprinzip des freien Gewissens" zu sagen gestattet (Phän. d. sittl. Bew. S. 100), so hat dieser Ausdruck eben nur eine stellvertretende Bedeutung für eine Sache, die auch ohne den Begriff Gewissen verständlich ist. Von einem gesetzgebenden Gewissen oder, wie er es ausdrückt, einem Gewissen im Sinne eines unfehlbaren sittlichen Rathgebers und Schiedsrichters, will Hartmann gar nichts wissen; er fasst das Gewissen nur als „Kollektivausdruck für die jeweilig erreichte Entwicklungsstufe unseres gesammten sittlichen Bewusstseins und Lebens", die doch nur in einem allgemeineren, aber nicht im engern und eigentlichen Sinne Gewissen genannt werden kann, als „sehr komplizirtes Resultat aller bei dem Zustandekommen des ethischen Bewusstseins betheiligten Triebe, Gefühle, Neigungen, Vorurtheile, Geschmacksbildung, Vernunftentfaltung etc". Er macht sich sogar lustig über die Meinung „wir hätten ein unfehlbares Orakel im Leibe, das jederzeit bereit wäre, jede vorgelegte ethische Frage mit Ja oder Nein zweifelsfrei zu entscheiden, und uns dadurch aller moralischen Skrupel und jeder Nöthigung zu ernster, beschwerlicher Reflexion ein für allemal überhöbe", über dieses „ethische Schlaraffenland, wo einem die Lösung aller

beliebigen moralischen Probleme als gar gebratene Tauben in's Maul fliegen". Aber er hat sich die Sache damit eben zu leicht gemacht und in seinem Eifer übersehen, dass gewiss kein Ethiker, der diesen Namen verdient, das Gewissen so schlaraffenmässig sich vorstellt. Vielmehr wird jeder solche die Schwierigkeit des Problems, das Wesen des Gewissens zu erklären, vollkommen anerkennen und in ihm keineswegs etwas so Einfaches finden, wie es etwa die Volksanschauung sich vorstellt, aber um dieser Schwierigkeit willen auch nicht kurzweg dem Gewissen seine durch die innere Erfahrung festgestellte Bedeutung als eines sittlichen Rathgebers, oder besser Führers und Gebieters, absprechen.

Was dann weiter die richtende Thätigkeit des Gewissens betrifft, so erklärt Harttmann zuerst, bei der Schilderung der Reue als einer inneren Selbsttheilung des Menschen in streitende Parteien, es sei eine bedenkliche Sache mit der Stimme des strafenden Gewissens, und er ziehe es vor, diese Personifikation auch hier aus dem Spiele zu lassen (S. 184). Beim Moralprinzip des Pflichtgefühls sodann wird das Gewissen (d. h. sittliche Bewusstsein) der Unschuld als latentes, potentielles, schlummerndes bezeichnet, das der Tugend als das ruhige, gute Gewissen, das der bewussten Moralität als das aktuelle (gute oder böse) Gewissen (S. 313—314), wogegen nichts einzuwenden ist, aber wobei doch bedauert werden muss, dass auf diese wichtigen Erscheinungen des sittlichen Lebens mit ihren erhebenden und beugenden Wirkungen, ihrem tröstlichen und furchtbaren Charakter, nicht näher eingegangen und von der richterlichen Erhabenheit des Gewissens und der in ihr sich offenbarenden ewigen Gerechtigkeit kaum eine Ahnung im Leser erweckt wird. In summa: die Lehre des Pessimismus vom Gewissen befriedigt weder den Verstand, welcher für die Thatsache des Gewissens volle Anerkennung und Würdigung verlangt, noch das sittliche Gefühl, das an ihm einen Halt begehrt, und entspricht auch nicht den Bedürfnissen der

heutigen Ethik, die, je weniger sie mehr heteronom durch äussere Autoritäten, wie die Kirche oder das in orthodoxer Weise als absolute Norm verehrte Schriftwort, gestützt wird, um so mehr auf die innere Autorität der göttlichen Stimme im Gewissen abstellen muss, wenn nicht die Mehrzahl unserer Zeitgenossen ihren sittlichen Halt verlieren soll.

Doch, auch hier wäre es unrecht, dem Pessimismus aus seiner ungenügenden Behandlung einer hochwichtigen sittlichen Frage frischweg einen sittlichen Vorwurf machen zu wollen. Denn wenn es auch unter unsern Zeitgenossen genug Solche geben mag, die dem Gewissen einen möglichst untergeordneten oder gar keinen Platz in ihrer Moral mehr einräumen, weil sie aus guten Gründen froh sind, dieses „Gespenst" losgeworden zu sein, so sind es doch ganz andere Gründe, die den ernsten Denker zu einem ähnlichen Resultate führen. Es sind, wie bei der Frage der Willensfreiheit, Denkschwierigkeiten von nicht geringem Belang, Denkschwierigkeiten freilich, von denen das schlichte vulgärsittliche Bewusstsein sich keinen Begriff macht, ja oft kaum eine Ahnung hat. Ist doch selbst von theologischer Seite schon das Gewissen für einen wissenschaftlich unanwendbaren Terminus erklärt oder doch seine gesetzgeberische Bedeutung stillschweigend verneint worden! Um so weniger darf daher unsere Kritik der pessimistischen Gewissenslehre sich auf wohlfeiles Negiren und Tadeln beschränken, um so mehr ist sie verpflichtet zu zeigen, dass sie eine ethisch befriedigendere und zugleich wissenschaftlich durchaus zulässige Lehre vom Gewissen ihr entgegenzustellen habe. Diess soll nun im Folgenden, soweit es der Raum gestattet, versucht werden.

Das Gewissen ist mir, zunächst von subjektiver und ethischer Seite betrachtet, ein unmittelbares, empfindungsmässiges Innewerden der uns im Sittengesetz gegebenen Normen als Forderungen, die unserem durch sie zu bestimmenden Willen gegenübertreten, und zugleich des Verhältnisses, in welches wir mit

unserem wirklichen Wollen und Handeln zu ihnen getreten sind. Das Gewissen ist insofern Gefühl, als es auf einem eigenthümlichen Eindruck beruht, den wir im Mittelpunkt unserer Persönlichkeit (im Gemüthe) empfangen, als es nicht Sache der Reflexion ist, keines Suchens und Forschens mit unseren Erkenntnisskräften bedarf, um sich vernehmen zu lassen, sondern ungesucht mit seinen Forderungen und Urtheilen hervortritt, wie sehr es auch mit dem übrigen Inhalt unseres Bewusstseins zusammenhängt, mit Verstandes- oder Vernunftthätigkeiten sich verbindet oder von ihnen begleitet wird. Aber es ist nie Gefühl für sich allein — sonst würde es ja mit dem moralischen Gefühle zusammenfallen —, sondern stets Gefühl in Bezug auf das eigene Wollen und in Verbindung mit ihm, Gefühls- und Willensakt zugleich, aber auch zugleich ein Akt der Erkenntniss, nur nicht einer reflektirenden, sondern intuitiven. Allein das Gewissen ist überhaupt nicht bloss ein subjektiver Vorgang, sondern auch zugleich ein objektiver Akt des Absoluten im menschlichen Geistesleben, nicht bloss ein ethischer Prozess — als welcher es im Wesentlichen mit dem Pflichtgefühl identisch wäre — sondern auch ein religiöser und kann nur als solcher vollständig begriffen werden. Dieses eigentliche Wesen des Gewissens hat am klarsten Biedermann in seiner „Christlichen Dogmatik“ auseinandergesetzt. Das Gewissen ist ihm ein Prozess im Geistesleben des endlichen Ich, bei dem aber das Ich selbst das aktive Subjekt nur des einen Momentes ist, während das andere Moment ein dem Ich als diesem bestimmten endlichen gegenüberstehendes unendliches Subjekt hat. Dem eigenen Willen des Ich nämlich, der etwas Bestimmtes wollen möchte oder wirklich gewollt hat, tritt im Gewissen eine andere Willensäusserung gegenüber, die den subjektiven Willen des Ich im erstern Fall, dass es wollen möchte, entweder antreibt oder zurückhält, im andern Fall, dass es gewollt hat, positiv oder negativ beurtheilt, und zwar diess Alles unmittelbar und unbedingt,

im ganz bestimmten Unterschied von jeder eigenen relativen Erwägung des Ich über sein Thunwollen oder Gethanhaben. Dieser andere Willensakt im Gewissen, der den eigenen Willen des Ich unmittelbar als endlich qualifizirt und ihm gegenüber als unendlich auftritt, als unbedingt vom Ich und mit dem Anspruch, dessen immerhin formal freien Willen schlechthin zu bestimmen, kann nur den unendlichen Geist zu seinem Subjekt haben, muss als ein Akt normativer Willensoffenbarung des unendlichen Geistes im endlichen bezeichnet werden. Das unreflektirte religiöse Bewusstsein trifft somit ganz das Richtige, wenn es im Gewissen die Stimme Gottes erkennt. Es irrt nur darin, wenn es kurzweg das Gewissen die Stimme Gottes im Menschen nennt; denn die Thatsache des Gewissens ist beides in unmittelbarer Einheit, die Stimme Gottes und das Hören des Menschen, ein geistiger Prozess im Menschen, der aus einem Akte Gottes und einem Akte des Menschen als seinen beiden Momenten in ihrer unmittelbaren Wechselbeziehung besteht. Die Unmittelbarkeit dieser Wechselbeziehung schliesst aber nicht die endliche Vermittlung des empirischen Gewissens aus; vielmehr bedingt die endliche Bestimmtheit des einen Faktors im Gewissen, des menschlichen Ich, die Endlichkeit der ganzen Erscheinung. Darum ist das Gewissen nicht, wie es die Stimme Gottes allein sein müsste, überall dasselbe, absolut wahre, irrthumslose, sondern faktisch verschieden, relativ, von der menschlichen Entwicklung abhängig, dem Irrthum ausgesetzt (es gibt ja weite und enge, stumpfe und scharfe, befangene und freie, es gibt irrende, zweifelnde und sogar verfälschte Gewissen). Die Unendlichkeit des andern Faktors hingegen tritt in der Absolutheit hervor, die jede Gewissensäusserung als solche unmittelbar für das Subjekt hat. Der eine Faktor ist immer der überall sich selbst gleiche göttliche Wille, die an und für sich seiende objectiv unendliche Norm des Ethischen, der andere die indi-

viduelle ethische Beschaffenheit des Ich im Moment der Gewissensäusserung, wie sie durch mancherlei endliche Faktoren bedingt wird. (Biedermann, Christl. Dogm. § 31 b.).

Bei einer solchen Auffassung des Gewissens kann nun jedenfalls von einem „ethischen Schlaraffenland" nicht die Rede sein, sondern entsteht im Gegentheil eine dreifache, ernste Aufgabe für das sittliche Subjekt. Es soll immer und überall der göttlichen Stimme, die im Gewissen, ob auch menschlich vermittelt, zu ihm spricht, sorgsam lauschen und treulich folgen, selbst mit Ueberwindung seiner liebsten individuellen Neigungen. Es soll in den einzelnen oft so komplizirten Verhältnissen und schwierigen Fragen des Lebens alle seine Geisteskräfte zusammennehmen, um die richtige ethische Lösung zu finden; denn das einfache Gebot des Gewissens genügt als solches auch nur in den einfachen Fällen, wo es sich um Abwehr einer unzweifelhaften, naheliegenden Versuchung (z. B. zur Lüge, Eigenthumsverletzung, Gewaltthat) oder um Erfüllung einer ebenso unzweifelhaften, naheliegenden Pflicht (etwa einer Familienpflicht oder der Hülfe in der Noth etc.) handelt; in schwierigeren Fällen dagegen kann die Mahnung des Gewissens erst dann als bestimmte Weisung eintreten, wenn Vernunft und sittliches Gefühl zusammen den Weg ausgemittelt haben, den wir einschlagen müssen. Endlich gilt es, das Gewissen selbst sorgfältig zu pflegen, es vor Abstumpfung durch Zerstreuung oder absichtliche Nichtbeachtung, vor Verwirrung und Verfälschung durch verkehrte Grundsätze und sophistische Künste zu bewahren, durch ethische Vertiefung des Gemüths- und Geisteslebens, durch Umgang mit edeln Menschen zu schärfen, zu beleben, zu verfeinern. Je mehr diess geschieht, je mehr wird die Erfahrung lehren, wie überaus werthvoll und heilsam die Gewissensmoral ist für den Einzelnen, wie für die ganze Gesellschaft.

In noch höherem Grade als Sittengesetz und Gewissen sind die Begriffe „gut und böse" sittliche Grundbegriffe, da es sich

bei ihnen nicht nur um die Quelle oder Voraussetzung, sondern um das innerste Wesen des Sittlichen selbst handelt, so dass z. B., wer den Unterschied zwischen gut und böse leugnet, alle Sittlichkeit aufhebt. Was ist nun die Lehre des Pessimismus über gut und böse? Schopenhauer (W. a. W. u. V. I. § 65) bezeichnet mit dem Begriff „gut" die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. Alles, was dem Willen in irgend einer seiner Aeusserungen zusagt, wird durch den Begriff gut gedacht, so verschieden es auch im Uebrigen sein mag, (gutes Essen, gutes Wetter etc.) und unterscheidet sich als angenehm (gut für die Gegenwart) und nützlich (gut für die Zukunft). Das Gegentheil davon heisst schlecht bei nicht erkennenden und böse bei erkennenden Wesen. Böse Menschen sind also solche, welche den Zwecken eines bestimmten individuellen Willens entgegen sind. Also ganz und gar vom passiven Theil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtungsweise erst später auf den aktiven übergehen und die Handlungsweise des gut genannten Menschen nicht mehr in Bezug auf Andere, sondern in Bezug auf ihn selbst untersuchen. Gut ist also ein wesentlich relativer Begriff, denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältniss zu einem begehrenden Willen. Absolutes oder höchstes Gut ist demnach ein Widerspruch, da eine finale Befriedigung des Wollens, nach welcher kein neues Wollen einträte, undenkbar ist. Höchstens könnte tropischer Weise und bildlich die gänzliche Verneinung des Wollens, die wahre Willenslosigkeit so genannt werden. Von dieser allgemeinen Begriffsbestimmung macht nun Schopenhauer die praktische Anwendung, dass er den Menschen, der stets geneigt ist, Unrecht zu thun, sobald Veranlassung da ist, und ihn keine äussere Macht abhält, böse nennt, denjenigen, der umgekehrt Gerechtigkeit und Menschenliebe zeigt, gut (§ 66), wobei indess erst letztere als eigentliche Güte, erstere nur als Zwischenstufe (weil blosse Negation des

Bösen) betrachtet wird. Höchste, wahre Tugend dagegen oder Heiligkeit ist allein die gänzliche Resignation in der Askese.

So oberflächlich und schief redet einer der geistreichsten Denker über die tiefsten, grundlegenden sittlichen Begriffe! Auch hier, wie anderwärts, wird erstlich das Natürliche und das Sittliche gar nicht von einander geschieden, sondern beides in e i n e n Tiegel geworfen, so dass wir vom Guten im natürlichen, trivialen Sinne unvermerkt in das sittlich Gute, vom gut Essen handkehrum in das gut Handeln hineingerathen. Sodann ist der Begriff g u t, wie sein Gegentheil, bei obiger Bestimmung so relativ, so beweglich, dass man, je nachdem man seinen Standort nimmt, dieselbe Handlung unter denselben Umständen für gut oder böse erklären könnte. Was ein Anderer an meinem Verhalten gegen ihn böse nennt, weil es seinem bestimmten individuellen Willen entgegen ist, das kann i c h mit demselben Rechte g u t nennen, weil es meinem bestimmten individuellen Willen angemessen ist, ein dritter über beide erhabener Wille aber nicht zur Entscheidung angerufen wird. Oder wer sagt uns denn, dass nur der p a s s i v e Theil fortwährend das Recht habe, über das Gut- oder Bösesein einer Handlung zu entscheiden? Lassen wir aber auch das und halten uns einfach daran, dass der Ungerechte und weiterhin Boshafte, Grausame etc. böse ist, der Gerechte und Menschenliebende aber gut, wie ungenügend ist auch diese an sich so plausible Bestimmung, da die Liebe ja nach Schopenhauer sich auf Mitleid beschränkt, und Gerechtigkeit und Liebe zusammen auf das Verhalten gegen den Nächsten! Nach ihr würde z. B. ein Mensch, wenn er aus lauter Liebe oder Mitleid den in einem gegebenen Falle eigensinnigen und thörichten Willen des Nächsten befriedigte, gut handeln, während es doch in diesem Falle umgekehrt gut und pflichtgemäss wäre, ihm diese Befriedigung zu versagen, und wo es sich gar nicht um das Verhalten gegen den Nächsten handelte, würde d e r gut handeln, der seinem individuellen Willen angemessen,

einfach thäte, was für ihn angenehm ist und nützlich oder doch nicht schädlich. Bei solcher Begriffsbestimmung fehlt gerade die Hauptsache, das eigentlich ethische Moment, und wo alles Gute wesentlich relativ ist, da gibt es kein an sich Gutes, an das man sich als festen Ankergrund halten könnte. Doch auch diese relative Unterscheidung zwischen gut und böse stimmt nicht einmal mit der pessimistischen Grundanschauung des Schopenhauer'schen Systems überein. Denn wenn die Hervorbringung der Welt durch den blinden Willen (zum Leben) recht eigentlich als die Urschuld betrachtet wird, die der Sühne bedarf, die Bejahung des Willens als Erbsünde und seine Verneinung als Erlösung (W. a. W. u. V. I. § 70), wenn der Lebewille geradezu mit Sündhaftigkeit identifizirt wird (S. 479), so ist konsequenterweise Alles böse und nur das böse, was zur Bejahung des Willens dient, also jede Fristung des Lebens durch Nahrung, jeder Genuss, jede Fortpflanzung des Geschlechts, ja auch jede Gutthat gegen Andere, insofern dadurch der böse Lebewille in ihnen befestigt wird. Und Alles ist gut und nur das gut, was den Willen verneint, also jede Entbehrung, jede Selbstqual, auch der Selbstmord aus rein pessimistischem Grunde, aber auch jede Plage und Kränkung, durch die man Andern in bester Absicht den Willen zum Leben verleidet: zu dieser haarsträubenden Umkehrung der ganzen sittlichen Welt führt der rücksichtslos bis zu seinen letzten Konsequenzen verfolgte Pessimismus!

Bessere Belehrung über die fraglichen sittlichen Grundbegriffe findet man bei Hartmann, soweit er sich über dieselben ausgelassen hat. In einer eingehenden Betrachtung (Phän. d. sittl. Bew. S. 734—752) bespricht er das Problem des Bösen, seine Möglichkeit innerhalb der sittlichen Weltordnung und seinen Einfluss auf dieselbe (d. h. hier offenbar auf die nach seiner Bezeichnung objektive, nicht absolute). Sittlich erscheint ihm auf dem Standpunkte dieses Moralprinzips eben, was der sittlichen

Weltordnung gemäss ist, unsittlich, was ihr zuwider ist; das Böse besteht somit in den Einzelfällen, wo die gesetzmässige psychologische Determination des Willens nicht zu einer der sittlichen Weltordnung gemässen Entscheidung führt. Das Böse ist zweifacher Art, das normale, gesunde und natürliche Böse, welches entsteht, wenn die Verfolgung normaler Individualzwecke niederer Ordnung die Grenzen überschreitet, innerhalb deren diese Zwecke in Harmonie mit den Individualzwecken höherer Ordnung stehen, und das abnorme, krankhafte Böse, das entsteht durch krankhafte Entartung der Individualzwecke niederer Ordnung zu abnormen pathologischen Gestaltungsformen. Das ist nun freilich ein Unterschied, den die Ethik so nicht anerkennen kann, wie immer sie auch das Böse in genetisch verschiedene Formen eintheilen mag. Sie wird vielmehr zwar einerseits alles Böse begreifen aus der Endlichkeit, der natürlichen Entwicklung und individuellen Besonderung des Menschen, als etwas mit der sinnlichen Naturbestimmtheit, die zuerst bei ihm vorhanden ist, Zusammenhängendes, als ein Sichselbstwollen des endlichen Ich gerade in dieser natürlichen Endlichkeit als solcher; aber andererseits wird sie doch zugleich alles Böse ohne Unterschied als etwas der wahren menschlichen Bestimmung (zum Gegentheil jener sinnlichen Naturbestimmtheit, zum Geistwerden und zur Naturbeherrschung) durchaus Unangemessenes, Widersprechendes, also Abnormes, Krankhaftes betrachten. Ein normales, gesundes Böse ist ein so grosser Selbstwiderspruch, wie ein gutes Uebel, und könnte billigerweise nie der Gegenstand des Tadels und der Bekämpfung werden. Dagegen lässt sich über die vorangegangene allgemeine Definition des Bösen mit dem Deterministen nicht rechten, wenn auch freilich gesagt werden muss, dass nach derselben nicht eigentlich der Mensch selbst, sondern die „gesetzmässige psychologische Determination seines Willens“ der strafbare Thäter des Bösen ist. Im Weiteren ist höchst beachtenswerth und tief gedacht, was über

den Einfluss des Bösen auf die Weltordnung (ich würde statt dessen sagen: auf die Verwirklichung derselben in der Welt) bemerkt wird. Es wird mit Recht gewarnt vor der blind fatalistischen Einbildung, dass diese Verwirklichung ja so wie so verbürgt sei, ob der einzelne Mensch gut oder böse handle, aber ebenso mit Recht behauptet, dass die (objektive) sittliche Weltordnung durch das Böse nur vorübergehend gestört werden könne und seine schädlichen Folgen überwinde. Ja, es wird sogar gezeigt, dass das Böse indirekt fördernd auf dieselbe einwirke, dass es vermöge der Ironie des Weltprozesses einem ganz andern, als dem beabsichtigten Zweck dienen müsse, dass es im sozialen Leben in gewissem Sinn unentbehrlich sei, so lange die Vertreter des Guten noch eines Sporns zur vollen Entfaltung ihrer Kräfte bedürfen, und im individuellen Leben für immer als zu überwindende Versuchung. Hierin findet Hartmann die teleologische Rechtfertigung der Existenz des Bösen, die aber weit entfernt sei von einer moralischen Rechtfertigung des böse Handelnden. Auch diese teleologische Bedeutung des Bösen soll aber mit dem Fortschreiten der Kultur in den Hintergrund treten und durch positive sittliche Momente ersetzt werden, und in jedem Fall, ob es teleologisch erforderlich sei oder entbehrlich, gilt es energische Bekämpfung desselben, im ersten, weil es erst in seiner Ueberwindung seinen Zweck erfüllt, im zweiten, weil es zwecklos qualbereitend ist, also auch aus eudämonistischem Grunde.

Gewiss kann sich jeder ethisch Gesinnte über den sittlichen Eifer nur freuen, womit hier zum Kampfe gegen das Böse aufgefordert wird; aber die augenblickliche Freude darf einen doch nicht über das Mangelhafte in der Bestimmung der sittlichen Grundbegriffe hinwegtäuschen. Auch bei Hartmann wird ja die Sittlichkeit als relativer Begriff hingestellt, abhängig von der Individualitätsstufe (S. 586), und für konstant in der Sittlichkeit nur das höchste und letzte Prinzip erklärt, das aber eben bloss

Prinzip ist (S. 573). Darnach wird man ihn schwerlich missverstehen, wenn man aus seiner Ethik den Schluss zieht, dass es etwas an sich Gutes für sie nicht gibt. Das erscheint mir aber als ein Mangel und als ein Irrthum, der schon logisch durch schärfere Begriffsunterscheidung beseitigt werden kann. Wenn nämlich Hartmann behauptet, an und für sich sei jede Handlung sittlich indifferent und erhalte den Charakter des Sittlichen erst als Mittel zu einem sittlich werthvollen Zweck (S. 566), so ist hieran allerdings so viel richtig, das eine äussere Handlung für sich allein im eigentlichen Sinn weder gut, noch böse genannt werden kann, indem erst die Gesinnung, die Willensbeschaffenheit, aus der sie hervorgeht, und die sie auf diesen Zweck richtet, ihr den Charakter des einen oder andern verleiht, eine Bestimmung, die zugleich jeden Missbrauch des Begriffes „Zweck" zur Rechtfertigung unstatthafter Mittel abschneidet. Allein wenn es nun auch keine an sich guten oder bösen äusseren Handlungen gibt, so gibt es gleichwohl ein an sich Gutes, das Recht, die Wahrheit und die Liebe, und eine an sich gute, d. h. eben auf diese Ideen, diese unsichtbaren Güter, diese sittlichen Mächte gerichtete Gesinnung, während die Abwesenheit oder das Gegentheil dieser Gesinnung an und für sich böse ist. Daran muss die Ethik festhalten, der mit bloss relativen Begriffen von gut und böse nimmer gedient ist.

Es wird denn auch von Hartmann selber gestanden, dass eine solche Verflüssigung des Sittlichkeitsbegriffs, wie die Anerkennung ihrer Relativität sie mit sich bringe, aus dem Gesichtspunkt jedes andern Moralprinzips alle Ethik in Frage zu stellen schiene; aber das Moralprinzip des Zweckes, meint er, löse diese scheinbare Antinomie, indem es die absolute Nothwendigkeit ganz bestimmter sittlicher Zwecke auf jeder bestimmten Individualitätsstufe gerade aus dieser Relativität der teleologischen Gesetzmässigkeit zu denselben entwickle (S. 587). In Wirklichkeit jedoch haben wir gesehen, wie bedenklich

eine solche Ueberschätzung und übertriebene Anwendung des Zweckprinzips, wie sie bei ihm stattfindet, für die Ethik ist, und wollen nur noch an einem Beispiele zeigen, welche Nachtheile es für die spezielle Sittenlehre mit sich bringt, wenn die Anerkennung eines an sich Guten und Bösen fehlt. Hartmann erklärt die Lüge für verwerflich, nicht wie Schopenhauer (Grundl. d. Mor. S. 222), weil sie unrechtmässigerweise auf Andere einen Zwang mittelst der Motivation ausübe (!), sondern allerdings viel natürlicher, weil sie das Vertrauen zerstöre (Phän. d. sittl. Bew. S. 349 ff.); wo diess nicht der Fall und die Lüge unmittelbar unschädlich sei, sei sie nicht verwerflich. Diess soll z. B. gelten von der vermeintlichen „Nothwehrlüge" gegenüber einem unberufenen Frager, wo doch einfache Nichtbeantwortung der Frage würdiger wäre und in der Regel denselben Dienst leistete. Strenge Beobachtung der Wahrheit, die nur eine zu entschuldigende Ausnahme in den seltenen wirklichen Nothwehrfällen gestattet, wo durch eine Täuschung allein, aber ohne Verrath an Ueberzeugung und Berufspflicht (im weitesten Sinn) Leib und Leben der eigenen oder einer andern Person vor Beraubung, Zerstörung, Entehrung durch brutale Gewalt bewahrt werden kann, — strenge Wahrhaftigkeit ist eben nur zu verlangen, wenn man die Wahrheit als ein ideales Gut betrachtet, das zu verletzen an sich schon böse ist und unwürdig, abgesehen von allen Folgen; sowie auch Betrug und Fälschung an sich verwerflich sind als Negirungen der Wahrheit, als Ausflüsse einer wahrheitswidrigen, unlauteren Gesinnung selbst bei gutem Endzweck, und nicht erst, weil sie, für eine gute Sache angewandt, dieselbe diskreditiren und schädigen (S. 567). Und so wird die echte Moral bei Beurtheilung einer Handlung überhaupt nie erst auf ihre Folgen abstellen, sondern sie aus sich selbst als Ausdruck einer entsprechenden Gesinnung, aus ihrem Verhältniss zu dem an sich Guten, zu den ewigen sittlichen Ordnungen, zu den Forderungen des Gewissens, der Pflicht, der Men-

schenwürde beurtheilen. Die Moral hat allerdings auch eine relative Seite, insofern sie auf die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse des Lebens mit ihren nicht seltenen Pflichtenkollisionen eingehen und je nach dem gegebenen Falle das menschliche Handeln verschieden gestalten, das äusserlich gleiche Verfahren jetzt gebieten, jetzt untersagen muss. Aber eines absoluten, festen Kerns kann sie dabei nicht entbehren, so wenig, als es eine Aesthetik geben könnte, wenn der Begriff „schön" rein relativ wäre. Mag es auch den Aesthetikern schwer fallen, den Begriff des Schönen zu definiren, wie denn überhaupt alle Urbegriffe der Einzwängung in Worte widerstreben, ohne das Vorhandensein eines an sich Schönen wäre es rein unmöglich, irgendwelche Kunstregeln zu geben, die auf allgemeinere Anerkennung zählen könnten, oder dann die bei aller Geschmacksdifferenz doch in Wirklichkeit bestehende weitgehende Uebereinstimmung aller ästhetisch angelegten Menschen zu erklären. In ähnlicher Weise müsste die Ethik bei völliger Relativität des Sittlichkeitsbegriffes entweder in sich zusammensinken oder, im Widerspruch mit dem thatsächlich doch in hohem Grade mit sich selbst übereinstimmenden sittlichen Bewusstsein unserer Zeit, zu einem überwundenen pseudomoralischen Standpunkte, dem einer vorsichtig Zweck, Mittel und Folgen abwägenden Kasuistik zurückkehren.

IX KAPITEL.

Die Güter des Lebens im Lichte des Pessimismus.

Es erübrigt uns nunmehr noch, einzelne Theile der pessimistischen Sittenlehre näher in's Auge zu fassen, welche als besonders wichtig und charakteristisch erscheinen. Als solche werden uns die pessimistische Lehre von den Gütern der Lebens und die von den sittlichen Grundgemeinschaften desselben in diesen letzten Kapiteln unserer Abhandlung beschäftigen. Was zunächst den Gegenstand der ersteren betrifft, so liegt auf der Hand, welch' einen wichtigen Abschnitt seine Behandlung in jeder Ethik bildet, wie von einer richtigen oder falschen theoretischen Schätzung der verschiedenen Lebensgüter so viel abhängt für den richtigen oder falschen, heilsamen oder verderblichen praktischen Gebrauch derselben. Aus diesem Grunde ist ein genaueres Eingehen auf den fraglichen Gegenstand nothwendig, auch wenn es uns öfter auf ein Gebiet führen wird, welches der Pessimismus (wenigstens Hartmann's) als das der eudämonologischen Betrachtung von der Ethik durchaus trennen möchte.

Man kann die verschiedenen Güter des Lebens je nach ihrem mehr sinnenfälligen oder nicht sinnlichen Charakter in zwei

Gruppen eintheilen, in die realen und idealen, wobei freilich nicht zu vergessen ist, dass bloss ein Theil entschieden der einen Gruppe angehört, die andern je nach ihrer Auffassung und Behandlung nur vorwiegend der einen oder andern zugezählt werden können. Was zuvörderst jenes eine Gut betrifft, das zwar nicht der Güter höchstes ist, aber doch die Voraussetzung aller übrigen, das L e b e n, so ist bekannt, wie gering dessen Werth in den Augen des Pessimismus ist, der es nur als wesentliches Leiden betrachtet, als ein Dasein „voll Plage und Noth, voll Kummer und Elend, voll Langeweile und Verdruss, voll Hoffnungen und Enttäuschungen, voll Befürchtungen und Schrecknissen, voll kurzer Freuden und langer Leiden“ (Hartm. Phän. d. sittl. Bew. S. 687), kurz als ein erbärmliches Dasein. In ihren beiden Gestaltungen läuft ja die pessimistische Weltweisheit auf dasselbe Ziel hinaus, dieses elende Dasein aufzuheben; nur sucht Schopenhauer diess Ziel auf individuellem Wege zu erreichen, durch allmähliges innneres Absterben in der Askese, Hartmann dagegen auf universellem Wege, durch Beschleunigung des Weltprozesses, durch thätige Theilnahme am Kulturleben und Herbeiführung der allgemeinen Einsicht von der Nichtigkeit der Welt, und des allgemeinen Entschlusses ihrer Vernichtung; bis zur Erreichung dieses Ziels aber erkennt er dem Leben wenigstens einen provisorischen und indirekten Werth zu, als Werkzeug des Kulturprozesses. Wenn aber das Leben selbst, die Voraussetzung aller einzelnen Güter, vom Pessimismus so gering geschätzt wird, so kann auch der Werth dieser letzteren in seinen Augen nicht hoch sein, oder vielmehr, es ist ersichtlich, dass eben aus ihrer Geringschätzung die des sie alle umfassenden Lebens hervorgegangen ist.

Diess zeigt sich besonders deutlich bei Hartmann, der in der „Phil. d. Unb.“ II. S. 305 ff. (Erstes Stadium der Illusion) eine Reihe solcher Güter, zunächst Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz und dazu auch die Arbeit bespricht. Von

den vier ersten (von denen die Freiheit später zur speziellen Behandlung kommen wird) findet er, sie gewähren durchaus keine positive Lust, ausser wenn sie durch Uebergang aus den ihnen entgegengesetzten Unlustzuständen soeben erst entstehen; sonst stellen sie nur den Nullpunkt der Empfindung dar, den Bauhorizont, auf dem die zu erwartenden Genüsse des Lebens erst errichtet werden sollen; sie seien nur die Privation von Alter, Krankheit, Knechtschaft und Noth. Bei der Gesundheit, bemerkt er, ist diess Alles ganz von selbst einleuchtend, da Niemand ein Glied fühlt, als wenn er krank ist, — als ob nicht gerade diess ein unbeschreibliches Glück wäre und bei jedem unversäuerten Menschen unmittelbar von einem erquickenden Gefühle des Wohlseins begleitet! Die Jugend, bemerkt er weiter, ist erstens das Lebensalter, in welchem allein vollkommene Gesundheit und ungehinderter Gebrauch des Körpers und Geistes gefunden wird, dazu die volle Genussfähigkeit, die aber nur Möglichkeit des Genusses ist, nicht Wirklichkeit. Auch der Wohlstand, das Gesichertsein vor Noth und Entbehrung, kann nicht als positiver Gewinn oder Genuss angesehen werden, sondern nur als die conditio sine qua non des nackten Lebens, das erst seiner genussreichen Erfüllung harrt; ohne diese ist das gesicherte Dasein eine Qual, die sich in der Langeweile ausspricht und so unerträglich werden kann, dass selbst Schmerz und Uebel willkommen sind, ihr zu entgehen. Die gewöhnlichste Erfüllung des Lebens nun ist die Arbeit; aber auch sie ist ein Uebel für den, der arbeiten muss, und in diesem Falle ist jeder Arbeitende, indem er die Arbeit auf sich nimmt entweder als das kleinere von zwei Uebeln, sei nun das grössere die Noth oder die Langeweile, oder um sich grössere positive Güter damit zu erkaufen. Aller Werth der Arbeit reduzirt sich auf volkswirthschaftlich günstige Folgen oder die Vermeidung grösserer Uebel (Müssiggang als aller Laster Anfang), und das Höchste, was der Mensch erreichen kann, ist, dass er das

Unabänderliche durch Gewohnheit so gut als möglich ertragen lerne, wie das Karrenpferd zuletzt auch den Karren mit leidlich guter Laune zieht.

Es kann nicht zu unserer Aufgabe gehören, auf eine Widerlegung dieser Anschauungen im Einzelnen einzugehen, um so weniger, als diese Aufgabe bereits von anderer Seite in befriedigender Weise gelöst worden ist (vgl. besonders Weygoldt); hier ist vielmehr nur auf das ethische Moment bei der Sache hinzuweisen, auf die Wirkung, welche eine solche Entwerthung der realen Lebensgüter von einem einseitig und schief eudämonistischen Gesichtspunkte aus, wofern mit ihr Ernst gemacht würde, nach sich ziehen müsste. Diese könnte kaum eine andere sein, als dass man für das so wenig sagen wollende Gut der Gesundheit nicht die nöthige Sorge mehr trüge; dass man den Werth der Jugend nur in den möglichst vielen wirklichen Genüssen fände, die sich auf dem Fundament ihrer Genussfähigkeit errichten liessen, und so einer gesteigerten Genusssucht amheimfiele; dass man den Wohlstand in derselben Weise verwerthete oder ihn geringschätzig verschleuderte; dass man die Arbeit als Fluch hassen und ihr höchst wahrscheinlich den Müssiggang trotz seiner schlimmen Folgen für den Einzelnen und das Ganze als das kleiner scheinende Uebel vorziehen würde. Aber es wäre unrecht, nur die eudämonistische Missachtung dieser Güter und ihre Wirkungen in's Auge zu fassen, nachdem Hartmann in seiner „Phän. d. sittl. Bew." einen höheren Gesichtspunkt aufgestellt hat, nachdem er dort den Werth der Gesundheit und gesicherten Vermögenslage als Mittel der sittlichen Leistungsfähigkeit ausdrücklich anerkannt und zur rastlosen, hingebenden Arbeit für die Kulturzwecke der Menschheit aufgefordert, also deutlich gezeigt hat, dass jene praktischen Konsequenzen seiner früheren Lehre über die Güter des Lebens durchaus nicht nach seinem Sinne wären. Indessen bleibt eben immer zwischen dieser evolutionistischen und jener eudämonistischen Schätzung ein unlösbarer

Widerspruch. Wer z. B. der Arbeit und den mit ihr zusammenhängenden wirthschaftlichen Tugenden einen so hohen evolutionistischen Werth zuschreibt, wie Hartmann, wer die Gewährung von Arbeit über die Barmherzigkeit uud Mildthätigkeit stellt (Phän. d. sittl. Bew. S. 707), der kann, sollte man meinen, von ihr auch eudämonistisch nicht so gering denken, nicht — man verzeihe den Ausdruck — so traurig von ihr reden, wie es in obiger Stelle geschehen ist. Denn dem Menschen ein hohes, werthvolles Ziel seiner Arbeit zum Bewusstsein bringen und doch von ihm keine andere Stimmung dabei erwarten, als im besten Falle die gute Laune eines Karrenpferds, ist ein unerträglicher Widersinn. Wird aber trotzdem an jener pessimistischen Geringschätzung des eudämonistischen Werths der Arbeit festgehalten, so ist sehr zu fürchten, dass diese leichter verständliche arbeitsfeindliche Anschauung jene höhere arbeitsfreundliche nicht neben sich dulden, sondern um so mehr aus dem Felde schlagen werde, als diese ganze Kulturarbeit ja schliesslich doch nur die Weltvernichtung ermöglichen soll, also ein ebenso undankbares, wie ungereimtes letztes Ziel hat.

Neben den bis dahin behandelten realen Gütern kann auch noch der Genuss als solcher in Betracht gezogen werden; doch brauchen wir uns bei ihm am wenigsten lang aufzuhalten. Der Genuss ist ja die „Lust“ im eigentlichen Sinne, und diese ist für Schopenhauer nur etwas Negatives, für Hartmann etwas Illusorisches, für beide also etwas, das kein wirkliches Glück geben kann. Das gilt zunächst vom sinnlichen Genuss, während der geistige nicht hieher, sondern zu den idealen Gütern gehört, sowie vom Naturgenuss, der den Uebergang von den realen zu den idealen bilden mag, und über den im Sinne Hartmann's Taubert (Der Pessimismus und seine Gegner, S. 55) ebenfalls den Stab gebrochen hat, da auch die Natur mehr Unlust als Lust erzeuge. An den realen Gütern lässt uns also der Pessimismus wenig Gutes übrig; es kann demnach unsere Hoffnung

nur noch auf dem Werthe der mehr oder weniger idealen Güter beruhen.

Aber auch da sehen wir uns grösstentheils getäuscht. Nehmen wir zunächst ein Gut, das noch halb zu den realen, äusseren gehört, die Geselligkeit, und das erst in seiner höheren, veredelten Form als Freundschaft einen rein idealen Charakter annimmt, so finden wir bei dem konsequenteren Pessimismus Schopenhauer's eine Beurtheilung dieses Gutes, wie sie wegwerfender nicht gedacht werden kann. In seinen „Parerga" (I. S. 445—458) stellt er die völlige Selbstgenügsamkeit als die für unser Glück förderlichste Eigenschaft hin, während die Beschwerden und Nachtheile, die Gefahr und der Verdruss, welche die Gesellschaft mit sich führe, unzählig und unausweichbar seien. Die Geselligkeit bringe uns in Kontakt mit Wesen, deren grosse Mehrzahl moralisch schlecht und intellektuell stumpf oder verkehrt sei. Der Geselligkeitstrieb der Menschen beruhe nur auf der Furcht vor der Einsamkeit und Langeweile. Die Gesellschaft sei in dieser Welt, wo gar Vieles recht schlecht sei, das Schlechteste, und man habe in ihr nur die Wahl zwischen Einsamkeit und Gemeinheit; daher Menschen edlerer Art oder gar grosse Geister keine Neigung zu häufiger Gemeinschaft mit den Uebrigen fühlen. — Dass diese Anschauung die richtige Konsequenz eines Systems ist, welches von der sittlich und geistig „elenden Beschaffenheit der allermeisten Menschen" ausgeht, während selbst für eine streng nüchterne und realistische Auffassung nicht mehr als die mittelmässige empirische Beschaffenheit ihrer Mehrzahl feststeht, ist ebenso gewiss, als dass sie den widerwärtigsten Egoismus und Hochmuth bekundet und zu den gepriesenen Tugenden des Mitleids und der Güte passt, wie eine Faust auf ein Auge. Doch ist immerhin ein Quentchen Wahrheit in dem, was Schopenhauer über den Werth der Einsamkeit und die Gefahren der Geselligkeit sagt, anzuerkennen, und der Satz vollständig zu unterschreiben, dass es keinen verkehrteren Weg

zum Glück, als das Leben in der grossen Gesellschaft, in Saus und Braus gebe.

Weniger ungünstig urtheilt Hartmann über die Geselligkeit. Er schreibt dem instinktiven Triebe zu ihr eine grosse Bedeutung zu und hält sie für ein Lebensbedürfniss jedes gesunden Menschen; ja der Geselligkeitsinstinkt hat ihm eine unbedingt moralische Seite, obschon er egoistisch mehr oder weniger deutlich den zu erwartenden eigenen Genuss anstrebt. (Phän. d. sittl. Bew. S. 212—216). Die Freundschaft vollends stellt er so hoch, dass sie im Grunde bei ihm als die höchste Form der menschlichen Vereinigung erscheint, höher noch als Geschlechts- und Elternliebe, da in ihr erst der Mensch als für sich seiende Persönlichkeit, nicht als blosses Werkzeug einer unpersönlichen Macht sich bethätige, und auch diese letzteren erst durch die Freundschaft geadelt und vergeistigt werden müssten. Nur wird leider der Segen der Freundschaft in seinem Umfang bedeutend beschränkt durch die Behauptung, dass es schwer halten möchte, Beispiele wahrer Freundschaft unter Weibern beizubringen, obschon sie fähig seien, mit einem Manne solche zu pflegen, und dass wahre Freundschaft in der Gegenwart nur zwischen ehelosen Männern und zwischen Ehegatten möglich sei. (S. 282—289). Ausserdem, wie reimt sich dieses Lob der Geselligkeit und Freundschaft mit dem, was in der „Phil. d. Unb." II. S. 323—324 über beide gesagt wird? Hier wird der Geselligkeitstrieb nur aus der Schwäche und Ohnmacht des Einzelnen abgeleitet (alsob nicht der Drang, seine innere Fülle Andern in Gespräch und Umgang mitzutheilen, bei gehaltvolleren Menschen ebenfalls dabei im Spiel wäre!) und die gesellige Gemeinschaft, gerade wie Gesundheit, Freiheit etc. nur als der Bauhorizont, das Fundament bezeichnet, auf welchem erst positive Leistung und Lust errichtet werden könne, welche letztere aber grossentheils in nicht oder wenig veränderter Weise auch in der Einsamkeit zu erlangen sei. Das Glück der Freundschaft aber wird auf blosse

Schwachheit im Ertragen von Leiden und Gleichheit der Interessen zurückgeführt, die Unlust im Mitgefühl der Freundschaft für überwiegend erklärt, auch der Trost dieses Mitgefühls im Freundesbusen als ein schwacher dargestellt und nur einem Theile der überdiess seltenen wahren Freundschaft ein den Nullpunkt der Empfindung positiv überragender Werth zugeschrieben. So lange diese pessimistischen Aeusserungen in Kraft bestehen, erscheint der Werth der Geselligkeit und Freundschaft auch bei Hartmann als zweifelhaft und unsicher.

Zu den vorwiegend idealen Gütern gehören unstreitig die Freiheit und Gleichheit. Auch ihnen ist der Pessimismus nicht günstig, wie wir bereits aus Hartmann's „Phän. d. sittl. Bew." (S. 367—396) wissen. Die Freiheit als solche anerkennt Hartmann nur auf einem Gebiete als berechtigt, auf dem religiösen, weil hier jede Art des Zwangs unter allen Umständen widersinnig sei. Auf politischem und sozialem Gebiete hingegen ist ihm jede Form des Zwangs vernünftig, die den gegebenen Verhältnissen des Landes, des Volkes und seiner Geschichte entspricht, demselben eine zweckdienliche Organisation der geistigen und physischen Volkskraft verschafft und dadurch zeitweilig die höchstmögliche Kulturentwickelung verbürgt. Von dieser Behauptung geht die erste Hälfte, ohne jede Einschränkung hingestellt, entschieden zu weit, da mit ihr auch das Fortbestehen des drückendsten Absolutismus in einem Lande, wie etwa Russland, gerechtfertigt werden könnte; der zweiten Hälfte dagegen wird man ebenso sehr beistimmen müssen, als Hartmann's Verwerfung jedes unvernünftigen, die Volkskraft und Kulturentwicklung hemmenden Zwanges, sowie der Tyrannis, d. i. Regierungswillkür. Was er sodann im Weiteren über die tolle Forderung einer Freiheit von jedem Zwang und dem Missbrauch der Freiheit zur Bemäntelung des Strebens nach der Herrschaft einer Partei sagt, das verdient volle Beherzigung. Aber wenn er in dem Freiheitspathos der Alten nur „abstrakte Tyrannenfresserei"

sieht und in der Meinung, dass die Freiheit als solche ein Gut sei, eine Verirrung erblickt, so heisst das mit dem Missbrauch einer edlen Sache diese selber verwerfen und gegen die Thatsache blind sein, dass kein Vernünftiger je unter politischer Freiheit etwas Anderes als eben die Negation der Tyrannis und jedes unvernünftigen Zwangs als unerlässliche Bedingung zur Entfaltung der geistigen und physischen Volkskraft verstanden hat und noch heute versteht. Und wenn Hartmann glaubt, dass der Fortschritt der Kultur in der Verminderung der sozialen und politischen Freiheit (bei zunehmender Herrschaft des Menschen über die Natur) bestehe, so ist daran nur so viel richtig, dass allerdings immer mehr Verhältnisse zum gemeinen Besten in den Kreis einer vernünftigen Ordnung gezogen werden, aber nicht minder wahr, dass gerade heute immer energischer und erfolgreicher gegen jeden unvernünftigen Zwang, sowie jede neu auftretende Unfreiheit protestirt wird, und wir heute durchschnittlich um Vieles freier von lähmenden Fesseln sind, als unsere Vorfahren vor einem oder zwei Jahrhunderten waren. In summa: das Grosse und Wahre in der Idee der Freiheit kann nur ein blasirtes Zeitalter verkennen, und diese Verkennung würde auf die Dauer politisch und moralisch kaum weniger nachtheilig wirken, als der entgegengesetzte Fehler der Ueberschätzung, Uebertreibung oder des Missbrauchs des Freiheitsprinzips je gewirkt hat.

Ueber Hartmann's Stellung zum Gleichheitsprinzip ist ebenfalls schon früher gesprochen werden. Auch hier ist ihm Recht zu geben, soweit er phrasenhafte Unklarheit oder bodenlose Uebertreibung bekämpft, die absolut Alles nivelliren und auch das wahrhaft Grosse, Edle, Hohe zum Gemeinen herabziehen will, weil dieses sich nicht zu jenem emporheben lässt. Aber darum bleibt doch die Gleichheit, welche das Christenthum den Menschen durch die Anerkennung ihrer gemeinsamen Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft, ihres Charakters als sittlicher Persönlichkeiten, ihrer unantastbaren Menschenwürde ver-

liehen hat, ein Gut von unermesslichem Werth, ohne welches die Menschen einander nie näher treten würden. Und die Gleichheit vor dem Gesetz ist nur eine richtige praktische Konsequenz dieser christlich-humanen Gleichheitsidee, während Vorrechte eines Standes oder einer Klasse, z. B. der Gebildeten, in dieser Hinsicht höchst unbillig wären. Denn wenn auch wirklich solche Leute die gleiche Strafe für das gleiche Vergehen härter empfinden, als etwa der „rohe Ackerknecht" oder „Wasserpolack," nun, so haben sie das gerade mit Rücksicht auf ihre Bildung wohl verdient, da diese ihr Handeln nur noch unverantwortlicher erscheinen lässt. Ausserdem könnten solche Vorrechte nur eine demoralisirende Wirkung auf das öffentliche Rechtsbewusstsein und die Sitten der Bevorrechteten selbst haben, also wenig im Interesse der Sittlichkeit liegen.

Nicht günstiger beurtheilt der Pessimismus das ideale Gut der Ehre. Er hat zwar darin ganz Recht, dass gut Handeln um der Ehre bei den Menschen willen eine heteronome, falsche Moral wäre, und es ist geradezu ein Verdienst von ihm, dass er das Aeusserliche und Verkehrte in den landläufigen Ehrbegriffen aufdeckt und bekämpft. Schopenhauer's Entrüstung über die sogenannte ritterliche Ehre (mit ihrem Duellunfug) als ein absurdes Prinzip (Par. I. S. 392 ff.), einen Kodex des Unverstandes und der Brutalität, wird man achten und theilen müssen, und die Bemerkung Hartmann's, dass bei der Ehre (im gewöhnlichen, trivialen Sinne) sich das Urtheil nur nach der Sitte und zwar nicht sowohl der besseren, allgemeinen, als nach der korrumpirten und verschrobenen Standessitte richte (Phän. d. sittl. Bew. S. 175), ist gewiss begründet. Aber damit ist noch nicht bewiesen, dass das Ehrgefühl nur für alle noch nicht zur vollen sittlichen Reife gelangten Individuen praktische Bedeutung habe (S. 176), also für reife nicht mehr, oder dass die Ehre nur einen mittelbaren, nicht unmittelbaren Werth habe (Schop.). Es gibt ja, wie ein Schamgefühl, so auch ein Ehrgefühl vor sich selbst,

mit dem sittlichen Selbstgefühl zusammenfallend (direkte subjektive Ehre oder Werthschätzung seiner selbst nennt es Hartmann in seinem ersten Hauptwerke), an das man bei sich und Andern oft genug appelliren muss, und auch die Ehre bei Menschen d. h., im vernünftigen Sinne, der Grad ihrer Achtung unseres sittlichen Werthes, kann uns, wenn wir nicht Menschenverächter sind, keineswegs gleichgültig sein, ob sie schon nicht Grund und Ziel unseres Handelns sein darf. Auf die Frage: Was kann es für den Menschen für einen Werth haben, was Andere von ihm denken und urtheilen? antworten wir eben nicht mit Hartmann und Schopenhauer: Doch keinen andern, als insofern die Art ihres Handelns gegen ihn durch ihr Urtheil über ihn mitbestimmt wird (Phil. d. Unb. II. S. 333), sondern: Ganz abgesehen davon, hat diess allerdings an sich einen Werth für ihn, weil die Achtung der Mitmenschen, wie ihre Liebe, ein positives sittliches Gut ist, wie umgekehrt ihre Verachtung oder die objektive Ehrlosigkeit ein Uebel ist, selbst wenn sie unverdient wäre. Ueberhaupt ist die Behandlung der Ehre in Hartmann's erstem Hauptwerk viel unbefriedigender als im zweiten. Da wird zuerst die eigene Hochschätzung oder der Stolz für eine beneidenswerthe Eigenschaft erklärt, gleichviel, ob die Schätzung wahr oder falsch sei, aber dennoch für eine Sache, bei der die Unlust die Lust überwiege. Sodann wird das Ehrgefühl, als Gefühl für fremde Werthschätzung, das Hartmann ohne Weiteres dem Ehrgeiz koordinirt und wie diesen grösstentheils oder ausschliesslich aus der Eitelkeit ableitet, zwar als praktischer Instinkt für unser Stadium der Entwicklung anerkannt, aber nichtsdestoweniger als eitel, d. h. auf Illusionen beruhend bezeichnet. (Phil. d. Unb. II. S. 330 ff.).

Die einzigen idealen Güter, deren Werth auch vom Pessimismus besser gewürdigt zu werden scheint, sind Wissenschaft und Kunst. Hier ist endlich eine Oase in der Wüste des Lebens für den ermüdeten Wanderer, hier ein freundlicher Son-

nenblick in der Nacht des Ringens und Leidens (Hartmann, Phil. d. Unb. II. S. 338). Allein auch da bleibt der Pessimismus, was er immer ist, derselbe nie zufriedene Geselle. Schopenhauer streicht wenigstens die Wissenschaft faktisch aus dem pessimistischen Besitzesinventar, indem er sie auf Seite des Willens zum Leben setzt, zur Erscheinungswelt rechnet, der wir absterben sollen, wie allem Weltlichen (Schopenhauer von Lindner S. 725), daher denn auch die wahre Philosophie zur Kunst gehöre, nicht zur weltlichen Wissenschaft. Hartmann dagegen kommt nach Abwägung aller Lust und Unlust zu dem für beide vernichtenden Resultate, dsss der Ueberschuss an Lust, welcher durch Wissenschaft und Kunst als solche in der Welt erzeugt werde, verschwindend klein sei gegen die Summe des sonst vorhandenen Elendes, und dazu auf solche Individuen vertheilt, welche die Unlust des Daseins so viel stärker als andere fühlen, dass ihnen hiefür durch jene Lust bei Weitem kein Ersatz werde. Dass ihm gleichwohl Kunst und Wissenschaft als Hauptmittel und -Bestandtheile der geistigen Kultur eine hohe evolutionistische Bedeutung haben, wie er denn ganz besonders um ihretwillen die sie gefährdende sozialdemokratische Forderung der Gütergleichheit bekämpft, geht aus seiner „Phän. d. sittl. Bew." genügend hervor. Aber damit wird nur unserem Denken auf's Neue der unerträgliche Widerspruch zugemuthet, dass wir derselben Sache einerseits einen kleinen, andererseits einen grossen Werth für den Menschen beilegen sollen, jetzt sie herabsetzen und jetzt wieder hochpreisen dürfen, wobei gerade der rechte Pessimist am allerwenigsten stehen bleiben kann, da er durch seine ganze Geistes- und Gemüthsrichtung zur überwiegenden Betrachtung der schlimmen Seite getrieben werden muss.

Endlich auch die idealsten Güter, die Tugend und Seligkeit (der durch Religiosität erworbene Friede), kommen beim Pessimismus nicht besser weg als die übrigen; auch der ethisch-religiöse Optimismus, wie man ihn bisher verstand, wird entschieden

verworfen. (Hartmann, Phän. d. sittl. Bew. S. 850—863.) Hartmann gibt zwar einen ethischen Optimismus in dem evolutionistischen Sinne einer fortdauernden Steigerung des sittlichen Bewusstseins der Tugend Menschheit zu, bestreitet ihn aber in dem Sinne, dass die als solche im Stande sei, eine positive Glückseligkeit, sei es für den Einzelnen oder die Gesellschaft, herbeizuführen. Richtig ist ihm nur so viel, dass, wenn einmal gelebt werden muss, ein der sittlichen Weltordnung gemässes Leben noch immer das relativ erträglichste Leben ist; aber auch ein solches Leben sei nicht dem Nichtleben vorzuziehen. Positive Glückseligkeit, behauptet er, darf schon darum nicht die Folge des sittlichen Lebens sein, weil sonst sofort die Reinheit und Uneigennützigkeit der sittlichen Bestrebungen zur psychologischen Unmöglichkeit geworden, weil die accidentiellen Folgen zum praktisch massgebenden Motiv geworden wären [1]). „Wer die Sittlichkeit durch Verkuppelung mit der Glückseligkeit zu erhöhen wähnt, der ist ihr schlimmster Feind, indem er sie durch Umwandlung in eine verfeinerte Sorte von egoistischer Pseudomoral zunächst erniedrigt und im Falle dauernder Geltung dieser Lehre untergräbt und vernichtet.“ Dann ist es aber auch egoistische Pseudomoral, wenn man der Tugend nur noch einen Rest guter accidentieller Folgen, nämlich das relativ erträglichste Leben zugesteht, da auch diese bescheidene Folge zum praktisch massgebenden Motiv werden und statt eines „sublimirten“ einen sublimirtesten Epikuräismus herbeiführen kann, und man muss nothwendig zu der Behauptung fortschreiten, dass die Tugend positiven Schmerz und lauter Schmerz bereite, ja unglücklicher mache, als das Gegentheil. Was aber gar den Vorwurf der Erniedrigung und Untergrabung der Sittlichkeit betrifft, mit dem soll der Pessimismus zu Hause bleiben. Wie es mit

---

[1]) Ueber das Unrichtige dieses von ihm behaupteten absoluten Gegensatzes von Sittlichkeit und Glückseligkeit ist schon im I Kap. geredet worden.

seiner behaupteten Freiheit vom Egoismus steht, ist wiederholt gezeigt worden; aber von dem abgesehen, was gewinnt er, wenn er, um alle Lohnsucht aus der Sittlichkeit zu verbannen, an die Stelle des Miethlingsdienstes einen förmlichen Leibeigenen- oder Sklavendienst setzt, der noch viel weniger sittlich ist, indem er den Dienst der Menschheit an der Verwirklichung der Idee ausdrücklich eine „Frohndenarbeit“ nennt, die sie übernimmt, da sie doch einmal ihm sich zu entziehen ausser Stande ist (S. 851), da einmal doch leider gelebt werden muss? Heisst das nicht den Teufel mit Beelzebub austreiben, heisst das nicht die Sittlichkeit erst recht erniedrigen? Auch hier steht das verschmähte Christenthum thurmhoch über der pessimistischen Moral, indem es weder Sklavendienst, noch Miethlingsdienst will, sondern den freien, freudigen Liebesdienst des Gotteskindes, worin auch sein religiöser Optimismus wohl begründet ist. Hartmann verwirft auch diesen, weil, einerseits, bei dem bisherigen pseudoreligiösen Bewusstsein die Hauptseligkeit auf illusorischer Hoffnung beruhe, und der wirklich gegenwärtige religiöse Genuss von religiösen Skrupeln und Qualen so sehr aufgewogen werde, dass auch das religiöse Bewusstsein der Menschheit mehr Leid als Lust bereite, und weil, andererseits, gerade das reinere religiöse Bewusstsein, indem es mit dem wunschlosen Frieden und der aus ihm quellenden göttlichen Ruhe sich begnüge, eben mit dieser gottgegründeten Resignation auf individuelle Seligkeit verzichte. Also selbst das Höchste, der Friede aus Gott, keine Lust, keine Seligkeit — da hört allerdings jede Möglichkeit einer Verständigung über den Werth der Güter des Lebens auf.

Ziehen wir aus der ganzen Untersuchung das Resultat. Der Pessimismus verkennt mit dem Werthe des Lebens auch den der Lebensgüter, der realen, wie idealen. Für Schopenhauer existirt nur ein der Rede werthes Gut, die Kunst; für Hartmann haben die Güter des Lebens mehr oder weniger, ja zum

Theil sehr hohen evolutionistischen, aber geringen eudämonistischen Werth; es ist ein Fortschritt in ihrer Schätzung vom ersten zum zweiten Hauptwerk unverkennbar; aber zwischen der einen und der andern Auffassung ist ein unvermittelter Gegensatz, eine Kluft. Aus dem kalten, nebligen Thale der eudämonistisch geringschätzigen Anschauung führt keine Brücke in das Wunderland des Evolutionismus mit seinen schönen Hügeln und gold'nen Früchten, sondern man muss einfach hinüberfliegen oder, wenn man das nicht kann, diesseits im kalten Nebel stehen bleiben. Wo aber die Güter des Lebens, auch die geistigen, nicht in ihrem wahren Werthe erkannt, sondern verkleinert und in den Staub des Allelendes herabgezogen werden, da kann es auch keine Ideale und keine Begeisterung für solche geben, da wird dem Menschen der edelste Sporn und die beste Kraft zu ethischem Handeln genommen; oder, wenn Ideale und Begeisterung für sie dennoch da sind, so stammen sie nicht aus dem Pessimismus, sondern aus glücklicheren Gefilden, aus einer ihm unbewusst trotzenden schöneren Gedanken- und Gefühlswelt. So gibt sich gerade bei Hartmann, namentlich in seiner „Phän. d. sittl. Bew.", öfter ein wohlthuender Idealismus kund, ein Gefallen am Schönen und Edeln, ein Streben nach dem Hohen und Höchsten. Aber zu dieser nach ätherischen Höhen trachtenden Faustgestalt tritt immer wieder der Mephisto des Pessimismus und zieht sie von diesen Höhen in's Weltelend herab, indem er mit seinem ordinären Massstab der „Lust", des einseitigen und egoistischen Eudämonismus, den er überall anlegt, mit der spitzfindigen Herabsetzung der glücklichsten Zustände zu einem blossen, an sich indifferenten Bauhorizont des Glückes ihr, wie durch Zauber, Alles in einen Schauplatz überwiegender Qual verwandelt und den finsteren Gedanken eingibt, es sei Alles schlechter als nichts, und aller hochgepriesene Fortschritt ziele nur darauf ab, diese elende Welt baldmöglichst, wie sie es verdiene, zu vernichten. Was von einer solchen Welt- und

Lebensanschauung bei der grossen Masse minder tief und ideal angelegter Naturen für die wahre Sittlichkeit zu gewinnen wäre, ob für sie der Pessimismus ein Grundpfeiler der Sittlichkeit würde, oder ob dieselbe durch seine Lehre erniedrigt, ja bei längerer Geltung untergraben und vernichtet werden müsste, das dürfte sich wohl deutlich genug zeigen, wenn er je einmal zu allgemeinerer und praktischer Geltung gelangen sollte.

X KAPITEL.

Die pessimistische Anschauung von Liebe, Ehe, Erziehung, vom Staat und der sozialen Frage.

Um ein möglichst vollständiges Bild von der pessimistischen Sittenlehre zu erhalten, müssen wir dieselbe auch noch in ihrer Anwendung auf das menschliche Gemeinschaftsleben, als Sozialethik, näher kennen lernen. Wir können uns jedoch hiebei auf die Grundgemeinschaften des Lebens beschränken, da andere Gemeinschaften entweder nicht diese sittliche Bedeutung haben und nicht Gegenstand pessimistischer Behandlung geworden sind, oder aber, wie z. B. die christliche Kirche von Hartmann, nur negative Berücksichtigung erfahren haben. Solche fundamentalen, alle übrigen erst ermöglichenden und sie tragenden Gemeinschaften aber sind die Familie und der Staat, beides Gebiete von eminenter Bedeutung für die ethische Wissenschaft und für das sittliche Leben.

Die Familie wird gegründet durch die Ehe, und diese beruht ihrem Wesen nach auf der Geschlechtsliebe, von welcher daher hier am passendsten geredet wird, während sie sonst schon im vorigen Kapitel ihren Platz gefunden hätte. Dieser Liebe haben sowohl Schopenhauer als Hartmann ein-

lässliche Berücksichtigung gewidmet, und der letztere hat ganz die Ansichten seines Vorgängers adoptirt (vgl. Schop. W. a. W. u. V. II. Kap. 44 u. Hartmann, Phil. d. Unb., I. S. 190—209). Nach beiden ist das Ziel dieser Liebe nicht etwa die Gegenliebe, sondern einfach die Geschlechtsbefriedigung, der physische Genuss, der in dem Wahne begehrt wird, er sei mehr als irgend eine andere Art von Befriedigung, aber nicht die Geschlechtsbefriedigung überhaupt, was nur das Ziel der Sinnlichkeit wäre, sondern nur die mit einem bestimmten Individuum, das der Gegenstand eigensinniger Auswahl ist, und Alles, was drum und dran hängt, wie Seelenharmonie, Bewunderung ist nur Maske und Blendwerk. Die Liebe ist der Instinkt, der das Individuum unbewusst für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt, der nicht nur für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes überhaupt sorgt, sondern auch für eine der Idee der menschlichen Gattung möglichst entsprechende Zusammensetzung und Beschaffenheit der nachfolgenden Generation. Von ihm wird nämlich der Mensch unbewusst angetrieben, dasjenige Individuum des andern Geschlechtes zu suchen, welches mit ihm zusammengeschmolzen die Gattungsidee möglichst vollkommen repräsentirt und in dem zu erzeugenden Kinde repräsentiren wird, indem er wähnt, in dieser Geschlechtsverbindung einen ungleich höheren Genuss zu haben, als in jeder andern, ja einer überschwänglichen Seligkeit theilhaftig zu werden. Die geträumte Seligkeit ist aber nur der trügerische Köder, vermittelst dessen das Unbewusste (die Natur, der Geist der Gattung bei Schopenhauer) den bewussten Egoismus täuscht und zu Opfern seines Eigennutzes zu Gunsten der nachfolgenden Generation bringt, welche die bewusste Ueberlegung für sich niemals leisten würde. Es ist also dasselbe Prinzip in spezieller Anwendung auf den Menschen, nach welchem bei Darwin die Veredlung der Spezies, ausser durch die Wirkungen des Kampfes um's Dasein, auch durch den natürlichen Instinkt der Auswahl bei der Begattung hervorgebracht wird.

Auf Grund dieser Anschauung kann man begreiflich den Werth der Liebe für das Glück des Menschen nicht hoch anschlagen. Nach einer grellen Schilderung aller Enttäuschungen, Noth, Leiden, welche die Liebe sowohl ausser, als in der Ehe bereitet (Phil. d. Unb. II. S. 311—321), findet Hartmann die Rechnung für die Liebe höchst ungünstig, da ihre Resultate nichts seien als: illusorische Lust und überwiegende Unlust selbst im glücklichsten Falle, meistens Hemmung des Willens ohne Erreichung des Zieles unter Gram und Verzweiflung, Vernichtung der Zukunft so vieler weiblicher Individuen durch Verlust der weiblichen Ehre, ihres einzigen sozialen Haltes. Für das Individuum sei die Liebe an und für sich ein Uebel, wie der Hunger, und vom Standpunkt der individuellen Eudämonie müsste die Vernunft nothwendig die Ausrottung des Triebes durch Verschneidung fordern; nur vom evolutionistischen Gesichtspunkte aus könne ihre Berechtigung als Beitrag zum Fortschritt der Entwicklung auf die oben angegebene Art nachgewiesen werden.

So weit in der Hauptsache die pessimistische Lehre von der Liebe, die man trotz ihres unleugbaren Scharfsinns kaum ohne innere Empörung lesen und wiedergeben kann. Mit der eudämonistischen Abschätzung der Liebe und ihrer angeblichen Konsequenz halten wir uns gar nicht auf; jeder glückliche Ehestand — und ein solcher ist viel häufiger, als Hartmann meint — ist eine glänzende Widerlegung dieser einseitigen Schwarzmalerei, und auch die vielen Leiden und unglücklichen Folgen der Liebe wiegen das von ihr gespendete Glück nicht auf, sondern sind nur eine Mahnung, auch im Kapitel der Liebe von allen Seiten mehr Moral und Vernunft walten zu lassen. Ja, wäre die Unlust in der Liebe in Folge moralischer und sozialer Nothstände noch tausendmal grösser, als sie gegenwärtig ist, so würde diess nicht gegen die wahre Liebe sprechen, diese Himmelstochter, die in den Pfaden der Natur, der Ehr- und Schamhaftigkeit reizend einhergeht (Weygoldt S. 107). Doch wir haben es hier nur mit

der eigentlich moralischen Seite dieser Auffassung der Liebe zu thun, und von diesem Gesichtspunkt aus erscheint sie noch ungleich verwerflicher. Eine Liebe, die nur, wenn auch unbewusst, Geschlechtsbefriedigung zum Ziel hat, deren seelische Wonne man für Blendwerk erklärt, der man auch in der Ehe alles edlere, ideale Element raubt, indem man Gefühle und Beziehungen dieser Art unter dem Namen Freundschaft von ihrem Begriffe aussondert, ist, man sage was man wolle, von Seite des Individuums wesentlich Sinnlichkeit, mag auch ihr metaphysischer Zweck noch so hoch sein, und sie sich, wie billig, nur auf ein Individuum beschränken. Aber noch weniger moralisch ist dabei die Rolle des Unbewussten, das sich einer doppelten absichtlichen Täuschung bedient, um das Individuum für die Entstehung und die bestmögliche Beschaffenheit der kommenden Generation in Dienst zu nehmen, während einer unbefangenen Betrachtung das Walten der Vorsehung auf diesem Gebiete gerade im entgegengezetzten Lichte erscheinen muss. Oder zeigt dieselbe nicht eben darin ihre Güte auf's schönste, dass sie dem Menschen durch den höchsten Sinnen- und Seelengenuss, durch ein reiches Mass eigener Beglückung den Dienst der Gattung und die Opfer in demselben erleichtert? Und lehrt nicht die Erfahrung, dass bei keiner glücklichen Liebe je eine förmliche Enttäuschung, sondern im Gegentheil nur eine tiefere Erfüllung der ersten schönen Hoffnung stattfindet, indem die Liebe zwar von Ueberschwänglichkeit und Leidenschaft zurückkommt, aber ihrem Wesen nach unzerstörbar fortbesteht und nur eine mildere, reinere Gestalt annimmt? Wenn aber in anderen Fällen wirklich eine Täuschung obwaltet, ist es nicht der Mensch selbst, der, von Irrthum oder Leidenschaft geblendet, sich täuscht oder vom Mitmenschen täuschen lässt? Ich möchte dem Pessimismus nicht Unrecht thun und keine unedle Absicht unterschieben; aber unbeabsichtigt könnten doch recht schlimme Folgen aus seiner Anschauung hervorgehen.

Wenn diese nämlich je einmal die herrschende Denkweise würde,

die durch Lektüre oder Belehrung auch in die Köpfe der Jugend dränge, so wäre es rein unmöglich, dass die Liebe ein gesunder Prozess bliebe; denn nach Hartmann selbst ist sie das nur da, wo das alleinige Ziel derselben (die Geschlechtsbefriedigung) noch nicht in's Bewusstsein getreten ist, und besitzt nur da das Gefühl diejenige Unschuld, welche ihm wahren Adel und Reiz verleiht. Es müsste also die pessimistische Lehre vor der Jugend oder noch besser dem ganzen unphilosophischen Theil der Menschheit sorgfältig geheim gehalten werden (ein starkes Selbstzeugniss wider sie!), oder es wäre sonst ein ungesunder Prozess, ja man darf wohl hinzufügen, eine recht cynische Behandlung der Liebesverhältnisse zu befürchten. Sodann hat Al. Schweizer (Nach Rechts und Links S. 408—409) noch auf eine andere mögliche schlimme Folge dieser Auffassung hingedeutet, indem er nicht ohne Grund bemerkt, dass die Ueberspannung des Darwinismus in seiner Anwendung auf die Menschenwelt die Keime einer sehr unmoralischen Moral in sich trage, dass das einseitige Geltendmachen der Racenverbesserung folgerichtig zum Aussetzen oder Tödten minder vollkommener Leibesfrucht hinleiten könnte, wie das ja bei verschiedenen Völkern Sitte gewesen sei. Sollte aber dergleichen heute nicht mehr möglich sein, so könnte jener Ultradarwinismus doch wenigstens zur Vernachlässigung solcher Leibesfrucht antreiben oder beitragen.

Gehen wir von der Liebe zur Ehe über, so ist vor Allem daran zu erinnern, dass eigentlich der Pessimismus seiner Grundanschauung zufolge ihr durchaus feind sein muss, da eben sie daran schuld ist, dass dieses elende Weltgetriebe nicht, wie zu wünschen wäre, ein baldiges Ende nimmt. In der That stellt denn auch Schopenhauer an seinen Asketen in erster Linie die Forderung der vollkommenen Keuschheit, das will sagen, der Unterlassung jeder Geschlechtsbefriedigung. Da aber nicht Alle Asketen sein wollen und können, so lässt er sich zu einer gleichsam exoterischen Ehelehre für die grosse Menge herab,

die freilich paradox und leichtfertig genug ausfällt. Die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne in der Monogamie sei verkehrt und habe zur Folge, dass eine Unzahl unverehelichter Weiber übrig bleibe, und eine Masse als Freudenmädchen geopfert werden. Für das weibliche Geschlecht als Ganzes betrachtet, sei demnach die Polygamie eine Wohlthat, sowie auch dem Manne nicht verwehrt sein sollte, unter Umständen eine zweite Frau zu nehmen, wie es die Mormonen machen. Auch das Konkubinat sollte erlaubt sein, wie es unter allen gebildeten Völkern bis auf die Reformation herab erlaubt und von keiner Unehre begleitet gewesen sei. Die Polygamie sei eine überall vorhandene Thatsache, ja wir Alle leben, wenigstens eine Zeit lang, meistens aber immer, in Polygamie. Da folglich jeder Mann viele Weiber brauche, so sollte ihm frei stehen, ja obliegen, für viele zu sorgen. Dann würde das Weib auf seinen richtigen und natürlichen Standpunkt als subordinirtes Wesen zurückgeführt etc. (Par. II. § 383.) — So schlägt die zuerst verlangte mönchische Enthaltsamkeit, die Verachtung der erlaubten Geschlechtsbefriedigung, zur Strafe für ihre Unnatur um in Gewährung der unerlaubten, der systematischen Wollust, und an die Stelle der Heiligen Indiens treten als Ideale das türkische Harem und die Heiligen der letzten Tage. Gegenüber einer solchen unsittlichen, theilweise auch geradezu auf unwahre Behauptungen basirten Anschauung von der Ehe, die bei allgemeinerer Geltung die Bande sittlicher Zucht und reinen Familienlebens nothwendig auflösen und die ganze abendländisch-christliche Civilisation gefährden müsste, wäre freilich jedes Wort der Kritik reine Verschwendung, und bleibt einem nichts übrig, als sein Bedauern über solche Denkverirrungen auszusprechen.

Gerne wendet man sich von Schopenhauer zu Hartmann, mit dem sich eher über dieses Gebiet reden lässt. Von vorn herein ist bei ihm von einer Verschmähung der Ehe, die ja bis zur

allgemeinen Willensverneinung das unerlässlichste Mittel zur Weiterführung des Weltprozesses ist, nichts zu finden, und auch sonst redet er ernster und weniger paradox über dieselbe. Zwar stimmt er Schopenhauer noch so weit bei, dass der Instinkt des Mannes Polygamie fordere, da dieser mit vielen Weibern jährlich ganz wohl hundert Kinder zeugen könnte, aber fügt sofort bei, dass der des Weibes Monogamie verlange, da sie selbst mit vielen Männern nur ein Kind zeugen könnte. (Phil. d. Unb. I. S. 194). Daher sei, wo der Mann durch höhere Bildung dem Weibe eine würdigere Stellung eingeräumt habe, auch die Monogamie zur gesetzlich allein gültigen Form geworden, während sie von Seite der Männer faktisch in keinem Theile der Welt streng innegehalten werde. Da wird doch die Monogamie als das Höhere, Edlere anerkannt, wenn sie auch nicht mit der wünschbaren Entschiedenheit als das allein des Menschen Würdige gefordert wird, und zugleich die Erklärung der männlichen Neigung zur Unsittlichkeit aus einem polygamischen Instinkte die Verwerflichkeit dieser Unsittlichkeit etwas fraglich erscheinen lässt, jedenfalls der Männerwelt nicht von fern so zum Bewusstsein bringt, wie man nach dem anderwärts geäusserten Mitleid mit den ihrer Ehre beraubten weiblichen Individuen erwarten sollte. Doch ist nicht zu übersehen, dass Hartmann an einer andern Stelle (S. 196) die blosse Sinnlichkeit, als welche er das Haschen nach irgend welcher Art des geschlechtlichen Genusses bezeichnet, mit ihren Ausschweifungen als ekel verwirft und in der „Phän. d. sittl. Bew." (S. 685) die Theorie der freien Liebe zu Gunsten der Ehe abweist. Es ist zwar einseitig, die Ehe rein nur damit zu rechtfertigen, dass in ihr für die Erziehung der Kinder am besten gesorgt sei; sie hat neben diesem Zweck ja auch den der gegenseitigen Ergänzung, Beglückung, Veredlung der Ehegatten; aber den gibt auch Hartmann wenigstens faktisch zu, wenn er über das segensreiche Walten der Freundschaft in der Ehe so

Schönes zu sagen weiss (S. 284 ff.) und für Individuen mit tieferem Gemüth und treuem Charakter keine Form kennt, in welcher sie ihre Anlagen angemessener entfalten könnten, als die dauernde Vereinigung mit einer Person des andern Geschlechts. Und wenn er vollends die Ehe einen Grundpfeiler der Gesellschaft nennt und ihr „unermessliche sittliche Bedeutung" zuschreibt, was kann man im Grunde mehr von ihm verlangen? Gleichwohl ist Hartmann auch hier zu sehr Pessimist, um nicht mit seinen unerquicklichen Grübeleien einem die Freude an der gewonnenen festen ethischen Position wieder zu verderben. Oder wird der Werth der Ehe als einer sittlichen Institution nicht dadurch wieder in Frage gestellt, dass sie für die Einen ein störender, für die Andern ein lästiger Zwang genannt wird, als ob das Erstere bei wirklich tiefern Gemüthern möglich wäre, und der „Gefühlsrohe", bei dem das Letztere der Fall ist, hier überhaupt mitzusprechen hätte? Wird ihr Werth nicht in den Augen der Meisten wieder herabgesetzt, wenn sie als unverträglich mit dem Wohl der gegenwärtigen und künftigen Generation geschildert und, um das geträumte Gespenst eines drohenden Gebärstrikes zu beschwören, schliesslich ihr ganzer positiver Werth in die Lieferung immer neuen Materials für die Auslese im Kampfe um's Dasein gesetzt wird? Nimmt man noch dazu, was in der „Phil. d. Unb." (II. S. 325—328) über Familienglück und Kindesliebe Nachtheiliges gesagt wird, dass es unter hundert Ehen kaum e i n e gebe, die man beneiden möchte, und dass das durch die Kinder bereitete Glück nur in der Befriedigung der Eitelkeit und in theilweise egoistischer, jedenfalls aber illusorischer Hoffnung auf die Zukunft beruhe, so kann man schwerlich behaupten, dass diese ganze schwankende, unsichere Behandlung der Sache geeignet sei, das Bewusstsein von der Heiligkeit der Ehe und Familie in den Gemüthern der Zeitgenossen sonderlich zu befestigen.

Vom Gebiet der Ehe und Familie wird man von selbst hin-

übergeführt auf die Frage der Erziehung, mit welcher sich der Pessimismus ebenfalls beschäftigt hat. Schopenhauer's Erörterungen über dieselbe (Par. II. Kap. 28) bestehen freilich durchweg in mehr technisch pädagogischen als ethischen Bemerkungen und können daher hier ausser Betracht fallen. Hartmann beschränkt sich in seiner „Phän. d. sittl. Bew." auf die Forderung, den Mädchen ihren künftigen Beruf im Sinne des reinen Evolutionsprinzips klar zu machen, welche Forderung, in ihrer Schärfe ausgesprochen (S. 699), mit dem Pessimismus steht und fällt, dagegen auf die Zugemütheführung der Hohheit der mütterlichen Aufgabe reduzirt, von Niemand beanstandet werden wird, sowie auf einige ganz beherzigenswerthe Bemerkungen über unnöthige Ueberbürdung der Jugend mit Bildungs- und Lernstoff. Auch am Schlusse seines Buches „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" (S. 140—141) kommt er kurz auf die Erziehung zu sprechen. Nachdem er nämlich die Bemerkung vorausgeschickt hat, dass nur das Starke für den (Kultur-) Prozess Werth und darum das Schwache trotz der schönsten sonstigen Eigenschaften kein Recht zur Existenz habe, bezeichnet er es als Aufgabe der Erziehung, die Menschen stark und hart zu machen, damit sie nicht bloss ideale Ziele haben, sondern auch reale Kraft für deren Verwirklichung einsetzen können. Diese Aufgabe aber könne die Erziehung nur lösen, wenn sie es verschmähe, sich auf optimistische Illusionen zu stützen, und die grausame Härte des Lebens klar in's Auge fasse, gegen welche es gelte, die jungen Kämpfer zu stählen, d. h. wenn die Pädagogik den Pessimismus zur Basis nehme. Wenn irgend etwas im Stande sei, dem Menschen in seinem schweren Beruf Muth, Kraft, Rüstigkeit, Ausdauer und Gleichgültigkeit gegen jedes Risico der Pflichterfüllung zu verschaffen, so sei es der Pessimismus; „wie die Menschen leben, als ob es gar keinen Tod gäbe, bloss darum, weil sie überzeugt sind, dass jede Bemühung, ihm zu entfliehen, schlechthin nutzlos wäre, so werden sie auch praktisch so leben, als ob es kein

Leid gäbe, sobald nur erst der Pessimismus in ihnen die Ueberzeugung geweckt hat, dass das Leid, abgesehen von der Form seiner Erscheinung, ebenso unentrinnbar ist, wie der Tod.“ — Das wäre also im Grunde nichts Anderes als stoisch herbe Resignation, Schickung in's Unvermeidliche; aber wie aus der Einsicht in die Unentrinnbarkeit des Todes noch eine ganz andere Sinnesweise fliessen kann, nämlich epikuräische Genusssucht, ja wie mit ihr auch krankhafte Todesfurcht oder Todessehnsucht vereinbar ist, so verbürgt auch die Einsicht in die Unentfliehbarkeit des Leides an sich noch durchaus keine ethische Lebensführung. Diese Erkenntniss — mit der von Hartmann selbst beigefügten Einschränkung eine unbestreitbare, ja triviale Wahrheit — kann man, sittlich oder unsittlich lebend, haben ohne Pessimismus; aber auch jene Tugenden (Muth, Ausdauer etc.) kann man ohne ihn gewinnen, sicherer und aus einer besseren Quelle. Und so lässt sich auch, — was allerdings in hohem Grad nöthig ist, und worauf gegenüber einer Körper und Gemüth vielfach verweichlichenden Erziehung nicht genug gedrungen werden kann, — das heranwachsende Geschlecht für seinen künftigen schweren Beruf stark machen, ohne dass man es hart macht durch vorzeitige Bekanntschaft mit der „grausamen Härte des Lebens“ — es genügt völlig, ihm neben der lieblichen auch zu rechter Zeit die ernste Seite desselben zu zeigen —, ohne dass man ihm so den goldenen Frühling seines Daseins in düsteren Winter verwandelt und in neun von zehn Fällen das jugendliche Herz für immer versäuert. Gerade dieser Hinblick auf die wahrscheinlichen Folgen einer Erziehung im Sinne des Pessimismus kann mich am allerwenigsten mit ihm befreunden.

Wie von der Ehe, so hat der Pessimismus auch seine eigenthümlichen Anschauungen vom Staate, von denen jedoch nur das, was nicht bloss ein politisches, sondern auch ein speziell ethisches Interesse hat, hier Erwähnung verlangt. Nach Schopenhauer ist der Staat nichts weiter als eine Schutzanstalt,

nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, denen der Mensch ausgesetzt ist, und die er nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. (W. a. W. u. V. II. Kap. 47). Seine Nothwendigkeit beruht also im letzten Grunde auf der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechtes; ohne diese würde an keinen Staat gedacht werden. Den Staat als den höchsten Zweck und die Blüthe des menschlichen Daseins darstellen, heisst eine Apotheose der Philisterei liefern (Par. II. § 124). An sich ist das Volk souverän, aber es ist ein ewig unmündiger Souverän, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehen muss und nie seine Rechte selbst verwalten kann, ohne grenzenlose Gefahren herbeizuführen, zumal er gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner (Demagogen) wird. Ursprünglich sind wohl alle Fürsten siegreiche Heerführer gewesen und haben das Volk als Mittel betrachtet, sich und ihre Heere zu ernähren. Erst mit der Zeit ist der König zum Landesvater geworden, zum festen, unerschütterlichen Pfeiler, auf welchen allein die ganze gesetzliche Ordnung sich stützt, zur nützlichsten Person im Staate (§ 127). Das Recht an sich selbst is machtlos, von Natur herrscht die Gewalt. Diese zum Rechte hinüberzuziehen, so dass mittelst der Gewalt das Recht herrsche, ist das Problem der Staatskunst, ein schweres bei dem grenzenlosen Egoismus fast aller Menschen, der durch die Staatsmaschine in Ordnung gehalten werden muss; denn nur physische Gewalt vermag sich Respekt zu verschaffen. Diese Gewalt ist aber ursprünglich bei der unwissenden, dummen, unrechtlichen Masse. Demnach ist es Aufgabe der Staatskunst, diese physische Gewalt der Intelligenz dienstbar zu machen. Ist jedoch diese selbst nicht mit Gerechtigkeit und guter Absicht gepaart, so ist das Resultat, dass der Staat aus Betrügern und Betrogenen besteht; mit ihr gibt es einen verhältnissmässig vollkommenen Staat. Es wird aber schon viel sein, wenn möglichst wenig Unrecht im Gemeinwesen übrig bleibt. Das Recht bedarf eines geringen Zusatzes von Willkür und Gewalt, etwa einer

Staatsreligion, erblicher Privilegien etc., welche durch persönlichen Werth und die Resultate der Vernunftforschung nie ersetzt werden können. Eine Staatsverfassung, rein auf abstraktem Rechte beruhend, wie etwa in Nordarmerika, passt nicht für so schlechte und unintelligente Wesen, wie die meisten Menschen sind; überhaupt ist das republikanische Staatssystem dem Menschen so widernatürlich, wie dem höheren Geistesleben ungünstig. Nur durch in einem Menschen konzentrirte, selbst über dem Gesetz und dem Recht stehende völlig unverantwortliche Gewalt lässt sich auf die Länge die Menschheit zügeln und regieren (Par. II. Kap. 9).

Dieser Schopenhauer'schen Anschauung vom Staate wird man nicht allen sittlichen Weth absprechen können, da sie immerhin einen Zustand der Rechtsherrschaft verlangt; aber einen hohen sittlichen Werth kann man ihr nicht zuschreiben; dafür ist sie zu massiv-realistisch, ohne einen Hauch von Idealität, und zu dürftig. Oder was ist der Staat, wenn er einzig durch die Ungerechtigkeit des Menschengeschlechtes zur Entstehung gelangt ist, anders als ein sittliches Armuthszeugniss für dasselbe, während er in Wahrheit mit all' dem Grossen, das er geschaffen hat, weit mehr als ein Zeugniss ihres geistigen und sittlichen Reichthums dasteht? Was ist der Staat, wenn er nur Unrecht verhüten und zurückweisen soll, mehr als eine Polizei- und Strafanstalt, die sich um „höheres Geistesleben", ja selbst um äussere Kulturwerke, wie gute Strassen und dgl., gar nichts zu kümmern hat? Was heisst dieses beständige Appelliren an die Gewalt, die von Natur herrscht und allein Respekt erwirbt, von der auch das Recht, wie von der Willkür, eines Zusatzes bedarf, zu deren Werkzeug sogar die Religion, offenbar als Kappzaum des Volkes, erniedrigt wird, und die in ihrem höchsten Träger über Recht und Gesetz erhaben ist; — was heisst diess Appelliren an die Gewalt anders, als eine Apotheose der Gewalt liefern? Und wie kann man freudiges, begeistertes Wirken für solch' einen Staat

von irgend Jemand verlangen? Aber wie könnte auch ein anderer Staatsbegriff bei dem pessimistischen Dogma von der geistig und sittlich traurigen Beschaffenheit der meisten Menschen und dem Unglauben an die edlere und doch stärkere Gewalt geistiger Mächte, wie Wahrheit und Gerechtigkeit, herauskommen?

Höher denkt unstreitig Hartmann vom Staate. Er lobt, wie schon in Kapitel VI erwähnt wurde, die von Schopenhauer verspottete Lehre Hegel's vom Staate, seinen Sittlichkeitsbegriff, und möchte ihn nur von seiner Einseitigkeit befreien. Auch der Staat ist ihm nur eine Stufe inmitten anderer Individualitätsstufen, die wieder über sich hinaus auf eine höhere Stufe, die Menschheit, hinweist, der sie selbst nur als Mittel dienen soll. Aber gerade hier zeigt sich so recht deutlich das Schablonenhafte und Undurchführbare der strengen Hartmann'schen Schematisirung und Rangordnung der sittlichen Zwecke. Wenn, wie der Zweck der Familie nicht die Summe des Wohls der Familienglieder, sondern das Wohl der Gemeinde, so der Zweck des Staates nicht das Wohl seiner Bürger, sondern das der Menschheit ist, so sollte man meinen, es müsste dieser Zweck am sichersten unter Hintansetzung der eigenen Wohlfahrt oder doch unter Aufgebung egoistischer Sonderbestrebungen und Aufhebung der trennenden Nationalschranken, durch Dienen und Helfen gegenüber andern Völkern und Staaten, sowie durch friedlichen Wetteifer mit ihnen in allen Kulturaufgaben erreicht werden, wie ja auch die Familie ihren Gemeinsinn durch Sorge für das Wohl aller übrigen Familien der Gemeinde am besten bethätigen würde. Aber nein, fast das gerade Gegentheil soll geschehen; das Wohl der Menschheit soll vom Staate gefördert werden durch Erfüllung seiner eigenartigen geographischen und ethnographischen Kulturaufgaben im Kampfe mit konkurrirenden andern Staaten (Phän. d. sittl. Bew. S. 724). In der That, ein eigenthümlicher Universalismus, der faktisch einfach auf den staatlichen Egoismus und Partikularismus hinauslaufen wird, auf das selbstische Ringen um die

Uebermacht mit der obligaten Beigabe von Nationalstolz und Nationalhass, ja auf den rücksichtslos rohen „Naturzustand, den Krieg aller (Staaten) gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten“ (S. 361), verbunden mit der Unredlichkeit, die alle Verträge nur so lange hält, als es vortheilhaft ist, und dazu noch für das allein richtige und patriotische Verhalten angesehen sein will, kurz einen Zustand, wie er eben herrscht, wenn jeder Staat sich als reinen und ausschliesslichen Selbstzweck betrachtet.

Aber wie gegen aussen, so ist dieser Staat auch nach innen nicht sehr skrupulös und keine freundliche Erscheinung, zu der man Zutrauen und Zuneigung fassen könnte. Wenn diesem Staate das Recht eingeräumt wird, die ihn konstituirenden Individuen für sich als Mittel zu verbrauchen (S. 551), so lässt sich denken, was solch' ein Recht, das einen massvollen Gebrauch und heilsame Schranken schlechterdings verlangt, auf einem Standpunkte bedeutet, dem das Individuum kein Selbstzweck ist, dem die Anerkennung des absoluten Werthes der Persönlichkeit fehlt und wenigstens die ausdrückliche Anerkennung der Heiligkeit menschlichen Lebens, für dessen Vorsehung Millionen Menschen ja nur ein Mistbeet voll Kulturdünger sind. Der Hartmann'sche Staat hat darum nicht nur etwas Strammes, Schroffes, sondern geradezu etwas Despotisch-Hartes, Unheimliches, so viel Gutes auch im Einzelnen über die Aufgabe und Einrichtung des Staates gesagt wird, und so unverkennbar da und dort ein warmes sittliches Pathos ist. Letzteres ist namentlich der Fall, wo die Gefahren und Ausschreitungen des Parteiwesens geschildert, die Korruption und die Verlogenheit im politischen Leben bekämpft werden. Aber auch da fehlt es nicht an Uebertreibungen und Einseitigkeiten; dahin gehört z. B. die Bemerkung, dass die Verlogenheit in der innern Politik von der Oeffentlichkeit der Erwägungen über die im Staate zu treffenden Massregeln, den oratorischen Schaustellungen der Parlamente und

dem Buhlen um die Dirne „öffentliche Meinung“ herrühre (S. 365). Dem gegenüber lässt sich denn doch bemerken, dass das Buhlen um die Gunst der Grossen und Mächtigen ebenso unsittlich ist als das um Volksgunst, und die ehemalige geheime Kabinetspolitik mit ihren diplomatischen Künsten und verderblichen Umtrieben gegen das Wohl der Völker noch unsittlicher war als Alles, was die Parlamente — und nicht minder auch republikanische Volksräthe — sündigen mögen. Wie im Uebrigen der Hartmann'sche Staat zwar radikal ist in kirchlicher Hinsicht, aber sonst nichts weniger als liberal in dem Sinne, den das Wort im politischen Leben hat, fortschrittlich in Bezug auf unbedingte Verfolgung der Kulturzwecke, ja so entschieden und unerbittlich im „Kulturkampf“ gegen den hierarchischen Katholizismus, wie es im Hauptlande dieses Kampfes schon längst nicht mehr Mode ist, zugleich aber auch gut aristokratisch in der Forderung eines gesetzlich festzustellenden Standesunterschiedes zwischen Gebildeten und Ungebildeten, das Alles hat mehr für den Politiker als den Ethiker Interesse. In summa: bei allem Guten, das in ihm angestrebt wird, ist's eben doch ein pessimistischer, wenig einladender Staat, in dem ich fast ebenso ungern wie im Schopenhauer'schen leben möchte.

Doch, gerade in ethischer Hinsicht verdient noch ein Punkt unsere Berücksichtigung, nämlich das, was Hartmann in der „Phän. d. sittl. Bew.“ über die soziale Frage vorbringt. Dass er die Sozialdemokratie um ihrer Kulturgefährlichkeit willen entschieden bekämpft, wissen wir bereits. Wie sehr er aber gegen sie die Beibehaltung des individuellen Eigenthums, des Erbrechtes und Zinses vertheidigt, so ist er doch nicht allen ihren Forderungen abhold, sondern kommt ihr entgegen in der Forderung sozialer Reorganisation auf dem Boden des entfesselten wirthschaftlichen Kampfes Aller gegen Alle und behauptet sogar, dass sie an schöpferischen Keimen den beiden gleich impotenten konservativen und liberalen Parteien überlegen

sei. Nur wenn es den Regierungen gelinge, die gesunden organisatorischen Keime der Sozialdemokratie gesetzgeberisch zu verwerthen, stehe zu hoffen, dass die moderne Kultur den „inneren Vandalen“ nicht zum Opfer fallen werde (S. 651). Als Reformen in diesem Sinne führt er, einem weitgehenden Staatssozialismus huldigend, an: die Uebernahme derjenigen Branchen des volkswirthschaftlichen Lebens, welche den höchstmöglichen Grad ihrer Vervollkommnung auf dem Wege der freien Konkurrenz bereits erreicht haben, auf Staatsbetrieb (S. 675), die Umwandlung des Privatvermögens in Staatsrente, wodurch nur die Form des Eigenthums eine andere werden, aber der Genuss desselben und die nothwendige soziale Ungleichheit doch gewahrt würden (S. 680), endlich auch die Herstellung einer allgemeinen und obligatorischen Invaliditätsversicherung zur Ersetzung der Armenpflege (S. 707). Ob diese gutgemeinten Projekte durchführbar seien, wenn schon die von dem gewaltigen deutschen Reichskanzler zunächst angestrebte obligatorische Arbeiterversicherung gegen Unfall auf vielleicht unüberwindliche Schwierigkeiten stösst, ob sie auch nur alle (z. B. die zweite) rechtlich und politisch zulässig seien, kann hier nicht untersucht werden. Aber gesetzt, sie seien unanfechtbar und durchgeführt, so werden auch sie die soziale Frage nicht lösen, sondern nur den bisherigen schneidigen, stahlharten Waffen in den inneren Kämpfen der Gesellschaft noch eine neue hinzufügen. Gewiss muss auch der Staat durch weise Gesetze, durch zeitgemässe Reformen unablässig an einer gedeihlichen Lösung der sozialen Frage als seiner Existenzfrage arbeiten; aber mehr als alle diese Gesetze und äusseren Reformen muss eine neue Gesinnung dazu mithelfen, wie sie freilich der Pessimismus nicht bieten und pflanzen kann. Denn nicht auf dem Boden des „entfesselten wirthschaftlichen Kampfes Aller gegen Alle“ mit all' seinen Härten, der grundsätzlichen Begünstigung der Minderheiten, der Verachtung des dummen Volkes, der rücksichtslosen Opferung menschlichen Wohls auf dem Altar

einer zum Moloch gemachten Kultur, sondern nur auf dem Boden einer humanen, die allgemeine Menschenwürde, Brüderlichkeit, Gottebenbildlichkeit mit der That anerkennenden Gesinnung, wie sie die christliche Moral athmet, und einer ihr entsprechenden Gesittung ist Heilung der Wunden unserer Gesellschaft möglich, Ueberbrückung der Kluft zwischen Reich und Arm, Versöhnung der Stände und Interessen, während der Pessimismus, trotz aller von ihm angewandten äusseren Gegenmittel, durch seinen im innersten Grunde harten und stolzen Geist das Uebel nur noch verschlimmern würde.

Schlussbetrachtung.

Wir sind am Ziele des Weges angelangt, den wir beim Beginne unserer Abhandlung über den Pessimismus und die Sittenlehre uns vorgezeichnet hatten. Wir prüften zuerst die Ansprüche und Verheissungen des Pessimismus in Betreff der letztern und fanden sie eitel. Wir untersuchten sodann die religiös-metaphysische Grundlage seiner Sittenlehre und fanden sie bedenklich. Wir lernten die pessimistische Anschauung vom Menschen kennen, dem Subjekt und zugleich Objekt der Sittlichkeit, und erkannten in ihrer zu niedrigen Schätzung seines Werthes einen Grundmangel des Systems, der auch für die Sittenlehre verhängnissvoll werden musste. Wir sahen ferner, wie der strenge Determinismus desselben für die Begriffe und Thatsachen der Verantwortlichkeit, Schuld, Strafe, Reue, Sinnesänderung in ihrem vollen und wahren Sinne keinen Raum lässt, sie nur unzureichend erklärt und würdigt. Wir führten uns die Ethik Schopenhauer's in ihrem Zusammenhang kurz vor Augen und stiessen neben einzelnen unleugbaren Vorzügen auf eine Reihe von Gebrechen, Einseitigkeiten, Widersprüchen, ja zuletzt auf geradezu unsittliche Konsequenzen. Wir durchgiengen Hartmann's

Beleuchtung der sämmtlichen Moralprinzipien und erfreuten uns da an manchem Goldkorn; aber wir vermissten dabei einen festen Boden, eine sichere sittliche Direktion und mussten ebenso Vieles als für uns unbrauchbar verwerfen, insbesondere den Ausgangspunkt seiner Ethik (die Annahme, dass es kein positives Glück gebe), ihr Endziel (die Eudämonie des Absoluten), ihren Mittelpunkt (das in übertriebenem Masse geltend gemachte Zweckprinzip), als irrig und irreführend bekämpfen. Wir fragten darauf nach der Stellung und Bedeutung der sittlichen Grundbegriffe in der pessimistischen Ethik und erhielten eine Antwort, welche das bisher gewonnene Urtheil über dieselbe bestätigte. Wir musterten die pessimistischen Ansichten über die realen und idealen Güter des Lebens und erschraken vor der grösseren oder geringeren, theilweisen oder totalen Entwerthung derselben, bei welcher der rechte, vernünftige Gebrauch der einen und hohe Begeisterung für die andern uns nicht, oder nur unter Voraussetzung einer Inkonsequenz, denkbar war. Wir liessen uns endlich noch ein auf die Anschauungen des Pessimismus von den sittlichen Grundgemeinschaften des Lebens, der Familie (resp. der Ehe mit ihrer Voraussetzung, der Liebe) und dem Staate, und wurden auch da theils gar nicht, theils ungenügend erbaut.

Das Resultat ist somit überall dasselbe, im Einzelnen, wie nun schliesslich im Ganzen: Der Pessimismus, auf der Wage der Ethik gewogen, wird zu leicht erfunden. Auf der Grundlage des Schopenhauer'schen Systems lässt sich eine Sittenlehre, die diesen Namen wirklich verdient, gar nicht aufbauen, auf Grundlage des Hartmann'schen wenigstens keine befriedigende, keine von genügender Tiefe, Reinheit und Festigkeit, keine für die Menschheit überhaupt, nicht bloss für höher veranlagte Geister taugliche, keine, die an die christliche Sittenlehre mit ihrem heiligen Ernste, ihrer edlen Milde und ihrer erhabenen Einfachheit hinanreicht. Was in Hartmann's Ethik wahr, schön und gut ist, das stammt eben nicht aus dem Pessimismus, sondern aus einem ihm

widerstreitenden unverwüstlichen Idealismus, einem unbewussten Christenthum. Seine „Phän. d. sittl. Bew.“ wird immer ihren Werth behalten als eine Fundgrube geistreicher Gedanken und beachtenswerther Winke, wie solche auch schon die Schopenhauer'sche Ethik bietet, als Ergebniss einer tiefen Menschen- und Weltkenntniss, einer reichen Erfahrung und sorgfältigen Beobachtung, als Mahnruf zur Umkehr von verschiedenen Zeitverirrungen, als eine in ihrer Art einzig dastehende Uebersicht über das ganze empirische Gebiet des sittlichen Bewusstseins, als Sporn und Stachel zu gründlicherer Lösung der mannigfachsten ethischen Probleme, zum Ringen nach immer grösserer Klarheit und Sicherheit in ethischer Erkenntniss; aber das Moralsystem als solches, das in diesem Werke aufgebaut wird, ist verfehlt, unhaltbar und hat keine Zukunft.

Diese meine feste Ueberzeugung ist denn auch durch das nicht erschüttert worden, was Hartmann in seiner späteren Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ zur Empfehlung und Vertheidigung des letzteren in ethischer Hinsicht vorgebracht hat. Was zu seiner Empfehlung schon in der Vorrede verkündet wird, dass in dem von Kant begonnenen Kampfe um die Reinigung des sittlichen und religiösen Bewusstseins der Sieg nur unter der Fahne des Pessimismus gelingen könne, und dann weiterhin, dass ohne ihn als Voraussetzung der ethische Idealismus unmöglich wäre, das ist schon im I Kapitel dieses Buches beleuchtet worden, und es darf nun, am Schlusse desselben, füglich dahingestellt bleiben, wie viel Glauben der daran geknüpften Verheissung einer völligen Erneuerung des sittlichen und religiösen Lebens beizumessen sei, sowie der Versicherung, dass jener Sieg desshalb gelingen werde, weil der Pessimismus seine unreifen Vorstufen durchlaufen habe und zu einer Macht geworden sei, der gegenüber die Gegner bereits ihre Ohnmacht zu fühlen begännen. (S. XV). Dagegen erheischt der Versuch, den Pessimismus gegen die ihm mit Bezug auf seine ethischen Wir-

kungen gemachten Vorwürfe zu vertheidigen, noch eine kurze Beleuchtung.

Hartmann hat diesem Versuche einen eigenen Abschnitt (S. 86—100) gewidmet mit der Ueberschrift: Ist der Pessimismus schädlich? Er bejaht diese Frage mit Bezug auf mehrere falsche Arten von Pessimismus, nämlich den wohlfeilen Entrüstungspessimismus, den (Schopenhauer'schen) Quietismus, den Miserabilismus, der die Fehler der beiden ersteren vereinige, aber verneint sie mit Bezug auf seinen, den wahren philosophischen Pessimismus. Zwar leugnet er nicht, dass durch die Lektüre seiner „Phil. d. Unb." eine grössere Zahl von Personen in eine weltschmerzliche Stimmung versetzt worden sei oder sich darin bestärkt gefühlt habe, wirft aber die Schuld daran hauptsächlich auf ihren Mangel an philosophischer Vorbildung oder charakterologischer Reife und meint, gründlicheres Studium seines Pessimismus würde in solchen Fällen Abhülfe schaffen. Auch eine Anzahl weiterer Vorwürfe wird zurückgewiesen. Dass durch den Pessimismus die gesunde Grundlage des Lebens zerstört werde, und damit der allgemein gültige Massstab für die normale Abschätzung der Lebenswerthe verloren gehe, ist nach Hartmann's Ansicht unrichtig, da er vielmehr nur in der nüchternen Auffassung des Lebens, wie es wirklich ist, besteht. Dass durch die kritische Zersetzung der instinktiven Triebe und Gefühle, durch ihre Enthüllung als äffende Illusionen jede Lebensfreude zerstört und jede naturgemässe Hingabe an die Aufgaben des Lebens unmöglich gemacht werde, beruht auf einem Missverständniss. Weit entfernt, den Idealismus des Gemüths und des Gewissens zu schädigen, bildet der Pessimismus vielmehr die geeignetste Unterlage, auf welcher derselbe sich am freiesten und ungebundensten entwickeln kann. Denn was den Menschen hindert, seinen Geist zu den Idealen emporzuheben und ihn herabzieht in die Bande des Gemeinen, ist doch schliesslich nichts Anderes als die Selbstsucht, die Sorge um das liebe Ich und dessen Glückselig-

keit; so lange der Glaube an die Erreichbarkeit dieser letzteren besteht, ist das Individuum von weltlicher Gesinnung beherrscht, daher nur beim rechten Pessimismus der religiös-ethische Idealismus gesichert ist. — Ich denke, die in zehn Kapiteln gegebene Beleuchtung des Pessimismus auch in seiner veredelten Hartmann'schen Gestalt dürfte hinreichen, um zu zeigen, wie viel von dieser Vertheidigung Stand hält, und wie viel nicht; insbesondere wird nicht mehr wiederholt werden müssen, wie wenig auch dieser Pessimismus in Wirklichkeit vom Egoismus ganz loskommt, und wie es mit seinem ethischen Idealismus — der religiöse kommt hier nur mittelbar in Betracht — steht. Ideale Züge, Regungen, Bestrebungen sind in Hartmann's Sittenlehre mit Freuden anerkannt, aber daneben ist ebenso Vieles darin entdeckt worden, was so ziemlich das Gegentheil von ethischem Idealismus sein dürfte.

Somit bleibt denn für mich die Frage: Ist der Pessimismus schädlich? auch nach dieser Vertheidigung mit Ja beantwortet. Ich gebe natürlich gerne zu, dass Einzelne, zumal auserlesene Geister trotz ihres Pessimismus in ethischer Hinsicht nicht hinter andern sittlich ernsthaften und höherstrebenden Menschen zurückstehen, vielleicht sogar manche ihrer Gegner übertreffen; eine solche Erscheinung zeigt sich ja gelegentlich überall, auch beim Materialismus, und liefert einen erfreulichen Beweis dafür, dass der Mensch oft besser ist als sein System, entscheidet aber die Frage durchaus nicht, wie eine Lehre, zum Gemeingut der Menschheit geworden, im Grossen und Ganzen wirken müsste. Indessen haben wir es für unsern Zweck eigentlich nicht mit der pessimistischen Sittlichkeit, sondern der Sittenlehre zu thun, wobei jene nur indirekt als Folge dieser in Betracht kommt. Wenn nun aber im besten Falle die zu erwartende Wirkung der Lehre nicht eintritt, wenn das Leben sich zum Glücke anders gestaltet, als aus dem System, streng genommen, folgen müsste, so ist das keineswegs als ein Zeugniss für, sondern eher wider

das System zu betrachten. Wenigstens wird man, wenn die Gründer eines Systems selbst nicht für gut finden, ihre Lehre mit der That, durch das eigene Beispiel zu bewähren, mit Recht Misstrauen gegen eine solche Lehre hegen. Wie steht es in dieser Hinsicht mit den Vätern des Pessimismus? Mit Schopenhauer jedenfalls nicht gut; denn er hat bekanntlich von der als Gipfel der Sittlichkeit gepriesenen Askese sich selbst weislich dispensirt, mit der schwachen Entschuldigung, dass ein Philosoph kein Heiliger zu sein brauche. Für Hartmann, der keine asketische Heiligkeit, sondern thätige Hingabe an den Weltprozess verlangt, ist die persönliche Uebereinstimmung mit seiner Lehre weniger schwer geworden. Ob aber wirklich der Pessimismus im Ernste das Leben so erträglich machen kann und von Trostlosigkeit so weit entfernt ist, wie uns Hartmann und Taubert versichern, oder ob diese Erfahrung mehr auf individueller Ausnahme beruht, und ob damit dem Pessimismus sein volles Recht widerfährt, das ist eine andere Frage. Hartmann spricht freilich mit grosser Geringschätzung von dem Weltschmerz, der nur aus Blasirtheit oder Weichlichkeit entspringe, und Taubert („Der Pessimismus und seine Gegner“ S. 123) erklärt die ob dem Elend der Welt Verzweifelnden für Stimmungspessimisten, von denen die theoretischen Pessimisten sich unterscheiden, welche reflektirend das Weltelend erkennen. Diese gelangen aus dem Vorhof des Ichschmerzes in den Tempel des Allschmerzes, lassen das persönliche Leid im Allleid untergehen, sind frei von allen Illusionen und Enttäuschungen und feiern unverhoffte Freuden. Und warum denn nicht? Haben sie doch den Trost, dass dieses Allelend ja einmal ein Ende nehmen, dass die Gattung nach, Gott weiss, wie vielen hundert oder tausend Jahren endlich erlöst und zum seligen Nirwana eingehen wird! Wir andere gewöhnliche Menschen freilich meinen, wenn einer schon wegen seines persönlichen Leides bei fremdem Glücke als Stimmungspessimist verzweifeln könne, so müsse man es als theoretischer bei Er-

kenntniss des ungeheuren, zermalmenden Alleids noch viel mehr thun, so könne man als solcher keine Stunde mehr froh sein, und es sei psychologisch unmöglich, eine Tortur, wie das Leben dann sein muss, auf die Dauer auszuhalten. Ja, wenn doch die Gattung einmal durch Selbstaufhebung erlöst werden muss, so hielten wir es für gescheider, man würde den thörichten und grausamen Umweg durch die lange angebliche Kulturentwicklung vermeiden und die Nothwendigkeit einer schnelleren Selbstaufhebung durch den Selbstmord mit Wort und That so nachdrücklich verkünden, dass immer Mehrere, ja wer weiss, vielleicht zuletzt Alle diesem Beispiele folgten. So erscheint uns der antike Pessimist mit seinem: Patet exitus, auch wenn er nur Stimmungspessimist war, doch natürlicher und konsequenter in seinem Denken als der moderne, obwohl wir keineswegs wünschen, dass der letztere sich zu dieser Konsequenz bekehre. Was aber uns betrifft, so wollen wir uns freuen, dass wir in der bisherigen, auf christlicher Grundlage ruhenden, dabei aber immer noch in einzelnen Stücken vervollkommungsfähigen Moral einen Halt besitzen, der, recht ernstlich erfasst, an keine Selbstaufhebung weder des Individuums, noch der Gattung auch nur von fern denken lässt, und dass wir auf eine bessere und frohere Erlösung von den Banden der Endlichkeit, von dem Druck ihrer Leiden und vor Allem von dem Uebel, das der Uebel grösstes ist, der Schuld, hoffen dürfen.

BERICHTIGUNGEN.

Seite 40, Zeile 14 von unten lies: dem Menschen statt: den Menschen.
„ 105, „ 9 „ „ streiche die Worte: an sich zu streichen.
„ 130, „ 15 „ oben lies: Bosheit statt: Boheit.
„ 158, „ 4 „ „ gehört das Wort „Tugend“ an den Schluss, nicht an den Anfang der Zeile.

Kleinere Versehen wird der Leser von sich aus berichtigt haben.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01197 9624